The Islamic University of Gaza
Deanship of Research & Graduate Studies
Faculty of Usoul Eddeen
PH.D of Islamic Aqida & Contemporary Doctrines



الجـامــعـــة الإســلاميــة بغـــــزة
عمادة البحث العلمي والدراســات العلـيـا
كلـــيـــة أصــــــول الديــــــن
دكتوراه عقيدة إسلامية ومذاهب معاصرة

القضايا العقدية في "الفتوحات المكية" لابن عربي
"عرض ونقد"

Doctrinal issues in "alfutuhat almakiya" of Ibn Arabi " review and criticism "

إِعدَادُ البَاحِثة
نجلاء حنضل أحمد الشاعر

إشراف الدكتور
محمد مصطفى الجدي

قُدمَ هَذا البحثُ إِستِكمَالًا لِمُتَطلباتِ الحُصولِ عَلى دَرَجَةِ الدكتوراه فِي العقيدة الإسلامية والمذاهب المعاصرة بِكُليةِ أصول الدين فِي الْجَامِعَةِ الإسلامِيةِ بِغَزةِ

ربيع ثانٍ/ ١٤٤٤هـ – نوفمبر/ ٢٠٢٢م

الإقرار

أنا الموقعة أدناه مقدمة الرسالة التي تحمل العنوان:

القضايا العقدية في "الفتوحات المكية" لابن عربي "عرض ونقد"

Doctrinal issues in "alfutuhat almakiya" of Ibn Arabi " review and criticism "

أقر بأن ما اشتملت عليه هذه الرسالة إنما هو نتاج جهدي الخاص، باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد، وأن هذه الرسالة ككل أو أي جزء منها لم يقدم من قبل الآخرين لنيل درجة أو لقب علمي أو بحثي لدى أي مؤسسة تعليمية أو بحثية أخرى.

Declaration

I understand the nature of plagiarism, and I am aware of the University's policy on this.

The work provided in this thesis, unless otherwise referenced, is the researcher's own work, and has not been submitted by others elsewhere for any other degree or qualification.

Student's name:	نجلاء حنضل الشاعر	اسم الطالبة:
Signature:	نجلاء حنضل الشاعر	التوقيع:
Date:		التاريخ:





الجامعة الإسلامية بغزة
Islamic University of Gaza

عمادة البحث العلمي والدراسات العليا
هاتف داخلي: ١١٥٠

الرقم ج س غ/٣٥/
Ref. ....
التاريخ ٢٠٢٢/١٢/١م
Date ....

نتيجة الحكم على أطروحة دكتوراة

بناءً على موافقة عمادة البحث العلمي والدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بغزة على تشكيل لجنة الحكم على أطروحة الباحثة/ **نجلاء حنظل احمد الشاعر** لنيل درجة الدكتوراة في كلية **أصول الدين**/ قسم **أصول الدين/ العقيدة الإسلامية والمذاهب المعاصرة** وموضوعها:

القضايا العقدية في "الفتوحات المكية" لابن عربي "عرض ونقد"

Doctrinal issues in "alfutuhat almakiya"
of Ibn Arabi
"review and criticism"

وبعد المناقشة العلنية التي تمت اليوم **الاثنين ٢٥ جمادي الأولى ١٤٤٤هـ** الموافق **٢٠٢٢/١٢/١٩م** الساعة **العاشرة صباحاً**، في **قاعة مؤتمرات مبنى طيبة** اجتمعت لجنة الحكم على الأطروحة والمكونة من:

د. محمد مصطفى الجدي	**مشرفاً ورئيساً**	....
أ. د. نسيم شحده ياسين	**مناقشاً داخلياً**	....
أ. د. يحيى على الدجني	**مناقشاً داخلياً**	....
د. رائد سعيد بني عبد الرحمن	**مناقشاً خارجياً**	....

وبعد المداولة أوصت اللجنة بمنح الباحثة درجة الدكتوراة في **كلية أصول الدين/قسم أصول الدين/ العقيدة الإسلامية والمذاهب المعاصرة**.

واللجنة إذ تمنحها هذه الدرجة فإنها توصيها بتقوى الله تعالى ولزوم طاعته وأن تسخر علمها في خدمة دينها ووطنها.

والله ولي التوفيق،،،



عميد البحث العلمي والدراسات العليا

أ. د. يوسف ابراهيم الجيش

P.O. Box 108, Rimal, Gaza, Palestine Tel: + 970 (8) 264 4400 هاتف Fax: + 970 (8) 264 4800 فاكس ص.ب 108 الرمال غزة فلسطين
public@iugaza.edu.ps www.iugaza.edu.ps Postal code: P854-2061 الرمز البريدي

ملخص الدراسة

احتوى هذا البحث المسمى (القضايا العقدية في الفتوحات المكية لابن عربي عرض ونقد) على الكثير من القضايا الاعتقادية المهمة؛ حيث تم التعرض لدراستها وتحليلها ومناقشتها، والرد عليها، وقد تضمن البحث مقدمة وثلاثة فصول، واحتوت المقدمة على الإهداء، والشكر، وأهداف البحث وأهميته، ومشكلته وحدوده، ومنهجه، والدراسات السابقة؛ ثم خطة البحث، وتمهيد احتوى على نبذة مختصرة تحدثت عن مراحل التصوف من مولده حتى يومنا هذا.

وأما الفصل الأول: فقد احتوى على نبذة عن صاحب الفتوحات (محيي الدين بن عربي)؛ ثم على تعريف بكتاب (الفتوحات المكية).

أما الفصل الثاني: فقد تضمن الحديث عن قضايا التوحيد المتعلقة بذات الله تعالى عند ابن عربي؛ ومنها: وحدة الوجود، والحقيقة المحمدية، ونظيرتها فكرة الإنسان الكامل.

أما الفصل الثالث: فتناول قضيتي النبوات والسمعيات في اعتقاد ابن عربي؛ فأما النبوات فاحتوت على: مفهوم النبوة والولاية من رؤية ابن عربي، ومتعلقاتها، وأما السمعيات فقد تم عرض بعضًا منها كمفهوم الروح، وخلق الجنّ والملائكة، والجنّة والنّار.

ومن أهم ما أخرج البحث من نتائج:

١. سلوك ابن عربي في الفتوحات المكية منهجية محدثة، انفرد بها عن غيره، مثل نحت المصطلحات الخاصة، والجديدة التي لم يستخدمها أحدٌ قبله كمصطلح (الإنسان الكامل) (الآباء العلوية)، و(إله المعتقدات)، وغيرها من المصطلحات.

٢. إن تأصيل ابن عربي للتوحيد، كان مبناه على مذهبه في وحدة الوجود.

٣. أكثر عقائد ابن عربي دورانًا في كتاب الفتوحات المكية، عقيدة (وحدة الوجود)، ثم (الحقيقة المحمدية)، التي هي وجه آخر لـ(الإنسان الكامل).

من التوصيات المستفادة من البحث:

١. إجراء دراسة مقارنة بين عقائد ابن عربي في الفتوحات المكية، مثل، عقيدتي (الحقيقة المحمدية)، والمعاد(النشأة الأخرى).

٢. عمل دراسة تحليلية تبيّن الجوانب المشتركة بين عقيدتي (وحدة الوجود)، و(الحلول).

٣. تحقيق دراسة مقارنة بين أنواع التوحيد عند السلف، وعند ابن عربي.

Abtract

This study is entitled (The Doctrinal Issues in the AL-Fotohat Al-Makia by Ibn Arabi: a Presentation and Criticism). It contains many important doctrinal issues that were studied, analyzed, discussed and responded to.

The study was divided into an introduction and three chapters. The introduction included dedication, acknowledgements, research objectives and importance, problem and limits, methodology, previous studies, and the research plan. It also included a preface that contained a brief summary about the stages of Sufism from its commencement to the present day.

The first chapter contained a brief summary about the writer of Al-Fotohat, Muhyi Al-Din Ibn Arabi and an presentation to the book.

The second chapter included issues of monotheism related to Allah Almighty according to Ibn Arabi including: the unity of existence, the Muhammadan truth, and its counterpart the idea of the complete human being.

The third chapter discussed the prophecies and the unseen in the belief of Ibn Arabi; as for the prophecies, they included the concept of prophecy and governance from Ibn Arabi’s perspective and its implications.

The most important findings of the study:

1. Ibn Arabi’s behavior in the AL-Fotohat Al-Makia is an updated methodology, which is unique from others, such as carving special and new terms that no one used before him, such as the term “Al-Insan Al-Kamil” (Al-Abaa Alawite), “The God of Beliefs,” and other terms.
2. That Ibn Arabi's rooting of monotheism was based on his doctrine of Unity of existence.
3. The most common beliefs of Ibn Arabi in AL-Fotohat Al-Makia are the doctrine of (Unity of Existence), then (The Muhammadan Truth), which is another facet of (Al-Insan al-Kamel).

The most important recommendations of the study:

1. Conducting a comparative study between the beliefs of Ibn Arabi in AL-Fotohat Al-Makia.
2. Conducting an analytical study showing the common aspects between the two beliefs (Unity of Existence) and (Solutions).
3. Making a comparative study between the types of monotheism according to the predecessor, and according to Ibn Arabi.

قال تعالى:

﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾

[الأنعام ١٥٣]

الإهداء

هذه ثمرة جهدي أهديها:

- إلى من قرن الله تعالى عبادته بالإحسان إليهما، والديّ الكريمين.
- إلى من أوصاني ربي بلزوم رضاه زوجي الأستاذ الدكتور رياض قاسم.
- إلى ولدي الحبيب عمر جعله الله من البارين.
- إلى إخوتي جميعًا رجالاً وسيدات.
- إلى صديقاتي البارّات المخلصات.
- إلى عائلتي (عائلة الشاعر) الكبيرة والعريقة في خانيونس ورفح، وعلى رأسها الروح التي بعثت فيّ انتمائي لأصولي، والمحافظة على قيم ديني، إلى روح جدي (أحمد أبو مهاوش) تلك الروح التي وافت منيتها قبل ثمانية وعشرين عامًا ولا زال طيفها يسكن معنا.

شكر وتقدير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، ﴿ رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾[النمل: ١٩]، يقول النبي ﷺ:(لَا يَشْكُرُ الله مَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ)(١)، وانطلاقًا من قول المصطفى ﷺ، يتحتم عليّ الشكر لكل من كان له سهمٌ في إنجاز هذه الدراسة.

أتقدم بالشكر إلى مشرفي، فضيلة الدكتور/ محمد مصطفى الجدي، صاحب الفضل في إتمام هذه الدراسة لتخرج بهذا النسق؛ فكان خير معلم مشرف، وأفضل مقوّم بعلم ومنهجية، وفهم سليم، باحترام بالغ، فكل الشكر وكل التقدير لك شيخي وأستاذي ومعلمي.

ثم الفضل والتقدير لأعضاء لجنة المناقشة الذين تواضعوا وقبلوا تقويم جهدي وإثرائه بما وهبهم الله تعالى من عطاياه، وهم:

فضيلة الأستاذ الدكتور/ رائد بني عبد الرحمن حفظه الله

فضيلة الأستاذ الدكتور/ نسيم شحدة ياسين حفظه الله

فضيلة الأستاذ الدكتور/ يحيى على الدجني حفظه الله

شكرًا لكليتي كلية أصول الدين، لعمادتها، وجميع العاملين فيها من أكاديميين وإداريين والشكر موصول لجامعتي الجامعة الإسلامية، ولكل قائم عليها، رئاسة، وعاملين.

شكرًا لزوجي الأستاذ الدكتور رياض قاسم، الذي كان عونًا لي على الطريق في كل شيء، فزاده الله فضلاً على فضله، وتقوىً على تقواه، وبسط له في رزقه، وأنسأ له في عمره.

ثم كل الشكر والتقدير لكل من ساهم في إخراج بحثي ولو بكلمة.

وفي الختام أسأل الله تعالى أن يتقبل مني جهدي، الذي لا أدعي فيه كمالاً، ولا إتمامًا، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الباحثة: نجلاء حنضل الشاعر

---

(١) [صحيح ابن حبان، ابن حبان، كتاب الزكاة / باب المسألة بعد أن أغناه الله جل وعلا عنها ،١٩٨/٨: رقم الحديث٣٤٠٧]. إسناده صحيح على شرط مسلم.

قائمة المحتويات

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم، أما بعد:

فإن من أعظم المصائب التي قد تحل على أمة من الأمم، أن يتخللها أشخاصٌ ظاهرهم الصلاح، وسيرتهم ومظهرهم الخير، والبر، والفلاح، ينصحون الناس ويمتثلون العبادة في أبهى صورها، وأحسن طرقها، وفسادهم معلوم لهم، خافٍ على من حولهم من المسلمين.

فهؤلاء هم أخطر الناس على الدين، وعلى أمة الإسلام والمسلمين، وقد وُجد من هؤلاء الفئات الكثير على مدار التاريخ، يخدعون الناس بظاهرهم الحسن؛ فيتبعونهم من حيث لا يدرون ولا يشعرون، ولقد نص القرآن الكريم على خطر المنافقين في سورة البقرة في ثلاثة عشر آية، والكفار في آيتين اثنتين فقط؛ فهم أشد خطرًا من الكفار على الرغم من إظهارهم العداوة للإسلام والمسلمين.

ومع ذلك فلا يزال كثيرٌ من المسلمين إلى يومنا هذا يُخدعون بمثل هؤلاء فيتبعونهم على فساد معتقدهم مغترين بزهدهم وعباراتهم الرقيقة الروحية الجذابة محسنين الظن بهم.

ولا شك أن عوامل الجذب والاستقطاب عندهم قوية فهم ليسوا أشخاصا عاديين ولكنهم على علم، وفهم، وذكاء، وحيلة، ولباقة، وحسن تصرف على قدر كبير جدًا، ولربما هذه العوامل هي التي أدت إلى اغترارهم بأنفسهم وتنزيلها منازل تفوق منازل الأنبياء والصديقين، وبعضهم فضّل نفسه حتى أعطاها صفات الإله.

ومن هؤلاء الصوفية عبّادا زهّادا في مظاهرهم، يلبسون لباس الدين، وينشرون عقائدهم باسم الإسلام، وفيها ما فيها من الانحراف، والزيف، والفساد، ومن هؤلاء الصوفية إمامهم الأكبر، وكبريتهم الأحمر، شيخهم ابن عربي الصوفي الأندلسي (ت. ٦٣٨هـ) الذي راج فكره، وانتشر مذهبه ملتبسا على كثير من الناس إلى يومنا هذا، خاصة في كتابه "الفتوحات المكية" الذي هو عمدةً ومرجعًا لكل الصوفية من بعده.

ولذلك لزم بيان ما في هذا الكتاب من عقائد باطلة، من خلال عرضها على الكتاب، والسنة، وفهم سلف الأمة في دراسة جادة تعيد الأمور إلى نصابها، وتبين زيف عقيدته، وعوارها عبر بحث بعنوان: (القضايا العقدية في الفتوحات المكية لابن عربي عرض ونقد).

أهمية البحث:

تكمن أهمية الدراسة في النقاط الآتية:

١. دراسة أهم وأشهر كتاب مرجعي عند الصوفية كتاب (الفتوحات المكية) لابن عربي.

٢. التنبيه على أهم العقائد في (الفتوحات المكية) ومناقشتها للتوجيه أو النقض.

٣. بيّن البحث المصطلحات والرموز التي استخدمها ابن عربي في كتاب (الفتوحات المكية).

٤. الإرشاد إلى العقائد المتداخلة مع بعضها في (الفتوحات المكية)، كعقيدة قدم العالم مع عقيدة وحدة الوجود، وعقيدة البرزخ، والخيال.

٥. تصحيح أفكار بعض من اغتروا بتراث ابن عربي الصوفي.

أهداف البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١. التعريف بشخصية ابن عربي، وعقيدته في كتابه (الفتوحات المكية).

٢. بيان منهجية ابن عربي في عرض العقائد في كتابه (الفتوحات المكية).

٣. التعرف على التوحيد ومتعلقاته عند ابن عربي في كتاب (الفتوحات المكية).

٤. توضيح موقف ابن عربي من عقيدة الحلول والاتحاد.

٥. بيان بطلان عقيدة الحقيقة المحمدية، وعقيدة الإنسان الكامل عند ابن عربي في(الفتوحات المكية).

٦. بيان عقيدة النبوة والولاية عند ابن عربي، وقوله فيها.

٧. معرفة بالسمعيات من منظور ابن عربي.

٨. نقض منهج ابن عربي في التلقي والاستدلال على العقائد.

٩. إبطال عقيدة وحدة الوجود، وبيان علاقتها ببقية العقائد في (الفتوحات المكية).

مشكلة البحث:

تضمن كتاب الفتوحات المكية على الكثير من العقائد الباطلة، والتي خالفت في أصلها عقيدة أهل السنة والجماعة، مثل عقيدة التوحيد في ربوبية الله تعالى وألوهيته وأسمائه وصفاته، وكذلك عقيدة بدء الخلق والنشأة الأخرى التي خالف فيها ابن عربي نصوص القرآن الكريم

والسنة النبوية الصحيحة بابتداع تفاصيل وأحداث جديدة مثل: الحقيقة المحمدية، والآباء العلوية والأمهات السفلية، والعقل الفعال، كما خالف في تفاصيل النّبوات، وتفاصيل السمعيات مثل الحديث عن حياة البرزخ والجنّة والنّار، وبما أن كتاب الفتوحات المكية من المراجع الكبيرة والمهمة عند الصوفية؛ استدعى الأمر أن يساهم طلاب العلم والبحث الدراسي في بيان هذه العقائد وعرضها على المنهج الصحيح من خلال الكتاب والسنة، وبيان فسادها وبطلانها.

حدود الدراسة:

وتتكون حدود الدراسة من:

- **الحدّ الموضوعي:** والذي يتناول المسائل العقدية في كتاب الفتوحات المكية لابن عربي الصوفي الأندلسي، وعرضها على الكتاب والسنة، وفهم سلف الأمة، ومن ثم نقضها.
- **الحدّ الزمني:** يتناول الفترة الزمنية التي كان فيها ابن عربي ما بين سنة ٥٥٨هـ الموافق ١١٦٤م، إلى زماننا هذا حيث صار الكتاب من تركة ابن عربي.
- **الحدّ المكاني:** يتواجد الصوفية في العديد من الأماكن في العالم عربي وغربي على اختلاف طرقهم ومشايخهم.
- **الحدّ البشري:** دراسة شخصية ابن عربي الصوفي الأندلسي.

منهج البحث:

في هذا البحث سيتم استخدام المناهج التالية:

١. **المنهج الاستقرائي:** والذي سيتم فيه تتبع النص المتعلق بالمعتقد المراد بالدراسة؛ ليتم عرضه على نصوص الكتاب والسنة.

٢. **المنهج الوصفي التحليلي:** الذي يقوم بدراسة نصوص العقيدة من كتاب الفتوحات المكية، وبيان ما تضمنته من مخالفات شرعية، وتحليلها، وتفسيرها، وتصحيحها، وعرضها؛ ليسهل فهمها، ثَم الرد عليه وفق منهج أهل السنة والجماعة بعد بيان خللها.

٣. **المنهج التاريخي:** حيث سيتم التعرض للفترة الزمنية التي عاصرها ابن عربي من القرن السادس الهجري وحتى زماننا هذا.

الدراسات السابقة:

لقد تعددت الدراسات المتعلقة بفكر محي الدين ابن عربي، ومن الدارسات التي تم الوقوف عليها:

أولاً: دراسة بعنوان "**أعمدة التصوف الإسلامي في ميزان المستشرقين ابن عربي أنموذجًا**"(١) للباحث مشتاق بشير الغزالي، وقد احتوت هذه الدراسة على اهتمام المستشرقين بدراسة التصوف الإسلامي وكيف أظهروا انبهارًا شديدًا به وبأعلامه، ويتخذ المؤلف نموذجًا لدراسته وهو ابن عربي وهو أحد أعمدة الصوفية المشهورة، فيحدثنا في بداية البحث عن نشأته ونسبه وشيوخه ومؤلفاته ومذهبه في التصوف، ويستعرض لنا بعض المفاهيم عند ابن عربي مثل الحب الإلهي، ونظرية وحدة الوجود، ويعتمد على ما قاله المستشرقون فيها، فكأنه يترجم لابن عربي من كتابات المستشرقين، فيعرض لنا رأيهم في مسألة وحدة الوجود والحب الإلهي وغير ذلك من أفكاره ورأيهم في مذهبه الفلسفي في التصوف، ويعرفنا بمكانة ابن عربي عند المستشرقين عمومًا وتأثيره في الغرب.

ثانيًا: دراسة بعنوان " **الأحاديث والآثار الواردة من كتاب الفتوحات المكية: من أول الكتاب إلى وصل في فصل سجود السهو لموضع الشك للشيخ الأكبر محيي الدين أبي عبدالله محمد بن عربي (٥٦٠-٦٣٨هـ) : تخريجا ودراسة**"(٢) للباحث الأندونيسي أكوس شمس الهدى مستغفري أسرار.

ثالثًا: دراسة بعنوان" **ابن عربي دراسة فنية**"(٣)، للباحث يزن محمود الشمايلة، تناولت الدراسة ابن عربي حياته وشعره وما احتواه من الأدبيات، وقد استقصت الدراسة الجانب العقدي عند ابن عربي.

---

(١) أعمدة التصوف الإسلامي في ميزان المستشرقين ابن عربي أنموذجًا، للباحث: مشتاق بشير الغزالي، الناشر: جامعة الكوفة، العراق ٢٠٠٨م، أصل هذه الدراسة رسالة دكتوراه، نشرت في مجلة الفقه العدد:٧.

(٢) الأحاديث والآثار الواردة من كتاب الفتوحات المكية، دراسة وتخريجًا، الاندونيسي، أكوس شمس الهدى مستغفري أسرار، أصل الدراسة رسالة ماجستير مقدمة لكلية معهد بحوث ودراسات العالم الإسلامي بجامعة أم درمان الاسلامية في السودان٢٠١١م-١٤٣٢هـ.

(٣) ابن عربي دراسة فنية، يزن محمود الشمايلة، أصل البحث رسالة مقدمة لكلية الدراسات العليا للحصول على درجة الماجستير في الآداب، جامعة مؤتة، الأردن قسم اللغة العربية وآدابها، ٢٠١٦م.

رابعًا: دراسة بعنوان " **تأويل النص القرآني عند ابن عربي من خلال تفسيره**"[١] للباحثة موصدق خديجة السيدة عومر الجيلاني، تحدثت الدراسة عن ابن عربي وعصره وحياته، وأسرته، وآثاره العلمية، شيوخه وتلاميذه، ورحلاته، وأقوال العلماء فيه، ودراسة توصيفيه لمنهجه في التأويل، ومظاهر التأويل عنده، ودراسة التأويل دراسة تطبيقية نقدية على ذات الله تعالى (الثنائية والفردية)، والنظرة التأويلية للإنسان عنده، وتأويل مدلول الكون (الظاهر والباطن).

خامسًا: دراسة بعنوان" **الإنسان الكامل في الفكر الصوفي**"[٢] للباحث لطف الله بن عبد العظيم خوجة، وقد بينت الدراسة مفهوم الانسان الكامل عند الصوفية، وهي من أهم ما تناوله ابن عربي من عقائد في كتابه الفتوحات المكية، وكذلك الفرق بين الخالق والمخلوق، وعقيدة الفناء والحلول الاتحاد، ومرادفات مصطلح الانسان الكامل عند الصوفية ومنها القطب، والولي، والحقيقة المحمدية، وكذلك خصائصه، وتحصيله للعلم اللّدنّي.

سادسًا: دراسة بعنوان " **ابن عربي في الدراسات الاستشراقية**"[٣]، بقلم محمد بن الطيب، وقد تضمنت الدراسة عكوف المستشرقين على ترجمة آثار ابن عربي ودراسة تصوّفه دراسةً تضارع اهتمام الدّارسين المسلمين به أو يزيد، للإحاطة بها وتصنيفها من جهة، وتقييمها وتقويمها من جهة ثانية، وذلك للوقوف على طرائقها البحثيّة وآلياتها الفكريّة ومرجعياتها الثقافيّة، والفحص عن دواعيها وأسبابها وإمعان النظر في مقاصدها وغاياتها ابتغاء الاستفادة من ثمراتها ومنجزاتها وتجنّب ثغراتها ومنزلقاتها، وهذا البحث يبين محتوي تلك الدراسات.

سابعًا: دراسة بعنوان" **التصوف الفلسفي عند ابن عربي في دراسات المستشرقين**"[٤]، للباحث مظهر جاسم الجغيفي، وقد تناولت الدراسة التصوف الفلسفي عند ابن عربي في دراسات المستشرقين مبينةً وجهة نظر المستشرقين في التصوف الفلسفي الذي جاء به ابن عربي، وتحدثت الدراسة في مقدمتها عن حياته الشخصية التي كان لها أكبر الأثر في تكوين رؤاه

---

(١) تأويل النص القرآني عند ابن عربي من خلال تفسيره، خديجة السيد عومر الجيلاني، أصل الدراسة رسالة دكتوراه من جامعة وهران الجمهورية الجزائرية كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية ٢٠١٨م- ١٤٣٩هـ.

(٢) الإنسان الكامل في الفكر الصوفي عرض ونقد، لطف الله خوجه،١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م، دار الفضيلة، الرياض، السعودية، والكتاب أصله رسالة دكتوراه في العقيدة.

(٣) ابن عربي في الدراسات الاستشراقية، محمد بن الطيب، أصل الدراسة بحث نشر في مجلة ألباب العدد الثامن شتاء ٢٠١٦م من منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب العربي.

(٤) التصوف الفلسفي عند ابن عربي في دراسات المستشرقين مظهر جاسم الجغيفي جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية، كلية التربية، العراق، ١٩٩٥م.

الصوفية من حيث ولادته ونشأته ورحلاته العلمية التي جاب من خلالها كثيراً من مدن العالم الإسلامي والتي كان لها أثرًا كبيرًا في توجهه الفكري وثقافاته العديدة الأدبية والفقهية والعقائدية والصوفية؛ ثم أوضحت الدراسة بدايات توجهه الصوفي وسلوكه طريق التصوف وأبرز مؤلفاته وآراء المستشرقين فيها؛ حيث رأى المستشرقون أنه من أعظم متصوفي الإسلام وأحد المفكرين الأكثر أصالة في العالم العربي، ورأوا فيه أكبر عبقرية أنجبها الإسلام في ميدان الفلسفة الدينية، وتشيعوا له، ودافعوا عن أرائه في التصوف بحماس كبير، وبينت الدراسة أيضًا مذهبه في التصوف؛ فأوضحت مفهوم الحب الإلهي عنده ونظرية وحدة الوجود والاتحاد، وأخيراً تناولت تأثير ابن عربي في الأوساط الأوربية من خلال المؤلفات التي جاء بها والتي لم تقف عند حدود العالم الإسلامي بل تعدت إلى الأوساط المسيحية واليهودية في أوربا ووجدت لها صداً كبيراً.

ثامنًا: دراسة بعنوان" **التأويل الصوفي ومصطلحاته عند محيي الدين بن عربي**" [١] للباحثة لطيفة موسى، وقد تحدثت الدراسة عن فكر محي الدين بن عربي، وعن التأويل ومصطلحاته عنده، مثل الكشف والإشارة والوجود، وتقول الباحثة أن التأويل نشأ في الفكر العربي الإسلامي لغاية تتعلق بالنص القرآني، هي الغاية التي حاولت في كل آن أن تحقق التقارب بين النقل والعقل، فقد تناول ابن عربي التأويل بالدراسة من خلال نظرية بعيدة عن النقل والعقل، تؤمن بأن للمعرفة سبيلا آخر، وهو القلب يصبح عنده الذوق الطاقة البديلة تمر النفس خلالها بعدة مقامات، تتخطى فيه الظاهر والباطن وتتوحد الأنا بالذات العليا.

وعند التأمل في الدراسات السابقة؛ نجد بين بعضها تزامنًا، والبعض الآخر رابطًا وعلاقة، وهي توالي الأفكار في البحث عن شخصية ابن عربي في الدراسات الاستشراقية؛ فقد تناولت اهتمام المستشرقين والنصارى بالبحث عن شخصية ابن عربي، والاهتمام بعقائده، وهذا ما سيتم الحديث عنه خلال متن البحث، وكذلك ركزت أغلب الدراسات على طريقة ابن عربي في التأويل الصوفي ومصطلحاته الخاصة به.

وبعد الرجوع إلى الدراسات العلمية السابقة، تبين أنه: لا توجد دراسة مكتوبة ضمن الإطار المحدد لهذه الدراسة بنفس الوصف والمنهجية، وأن هذه الدراسة تتميز عن سابقاتها بأنها ستتناول الحديث عن عقائد ابن عربي التي تناولها في كتابه الفتوحات المكية خاصة، عرضًا ونقدًا، والذي يعدّ عمدةً ومرجعاً أصيلاً عند الصوفية، وقد وُجدت دراسات تناولت عقائد ابن

(١) التأويل الصوفي ومصطلحاته عند محي الدين بن عربي، لطيفة موسى باحثة الحوار الديني والحضاري، نشر هذا البحث عبر موقع منار الإسلام للأبحاث والدراسات المحكمة، أبريل/٢٠٢١م.

عربي بشكل عام، وكذلك دراسات تناولت كتاب الفتوحات المكية تحقيقًا واختصارًا وتعليقًا، لكن هذه الدراسة تسلط الضوء على عقائد ابن عربي في كتاب الفتوحات المكية فقط .

هيكل البحث:

يتكَوَّن البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة فصول، وخاتمة، مرتباً على النحو التالي: المقدمة وتشتمل على: أهمية البحث، أهداف البحث، مشكلة البحث، حدود البحث، منهج البحث، الدراسات السابقة، هيكل البحث، أهم المصادر والمراجع.

التمهيد

التعريف بالصوفية وأطوارها ومصادرها

ويشتمل على:

أولا: التعريف بالصوفية.

ثانياً: أطوار الصوفية .

ثالثاً: مصادر التلقي والاستدلال عند الصوفية.

الفصل الأول

التعريف بابن عربي وكتابه الفتوحات المكية ومنهجه فيه.

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: التعريف بابن عربي الطائي الصوفي.

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نبذة عن عربي (اسمه، ونسبه، وكنيته، وألقابه).

المطلب الثاني: الحياة الاجتماعية لابن عربي.

المطلب الثالث: مكانة ابن عربي العلمية، وأقوال العلماء فيه.

المبحث الثاني: التعريف بكتاب الفتوحات المكية ومنهجه وأقوال العلماء فيه.

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بكتاب الفتوحات المكية.

المطلب الثاني: منهجية ابن عربي في تصنيف كتابه الفتوحات المكية.

المطلب الثالث: قيمة كتاب الفتوحات المكية بين مؤلفات ابن عربي.

المطلب الرابع: أقوال العلماء في كتاب الفتوحات المكية.

الفصل الثاني:

الإلهيات في كتاب الفتوحات المكية عرض ونقد.

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: التوحيد ومتعلقاته عند ابن عربي في كتاب الفتوحات المكية، ومناقشته.

ويشتمل على ستة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم التوحيد وتأصيله عند ابن عربي في الفتوحات المكية، ومناقشته.

المطلب الثاني: وحدة الوجود عند ابن عربي، وشبهاتها، ومصادرها، ونقضها.

المطلب الثالث: موقف ابن عربي من عقيدة الحلول والاتحاد، ونقضها.

المطلب الرابع: فكرة الانسان الكامل عند ابن عربي، ونقضها.

المطلب الخامس: فكرة الحقيقة المحمدية عند ابن عربي، ونقضها.

المطلب السادس: قدم العالم عند ابن عربي، ونقضه.

المبحث الثاني: الذات الإلهية، وأنواع التوحيد عند ابن عربي في الفتوحات المكية، ونقدها.

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: الذات الإلهية عند ابن عربي، ومناقشته.

المطلب الثاني: توحيد الربوبية عند ابن عربي، ومناقشته.

المطلب الثالث: توحيد الألوهية عند ابن عربي، ومناقشته.

المطلب الرابع: توحيد الأسماء والصفات عند ابن عربي، ومناقشته.

الفصل الثالث:

النبوات والسمعيات عند ابن عربي في كتاب الفتوحات المكية، ومناقشتها.

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: النبوات عند ابن عربي في فتوحاته، ومناقشتها.

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم النبوة عند ابن عربي، ومناقشته.

المطلب الثاني: موقف ابن عربي من الأنبياء، ونقده.

المطلب الثالث: خاتم الولاية والنبوة عند ابن عربي، ونقضه.

المبحث الثاني: موقف ابن عربي من السمعيات في الفتوحات المكية، ومناقشتها.

ويشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأول: الجن والملائكة عند ابن عربي، ومناقشته.

المطلب الثاني: مفهوم الروح عند ابن عربي، ونقضه.

المطلب الثالث: مفهوم البرزخ، ومسمياته، وعلاقته بالخيال عند ابن عربي، ومناقشته.

المطلب الرابع: المعاد، وكيفيته، وعلاقته بتناسخ الأرواح عند ابن عربي، ومناقشته.

المطلب الخامس: الجنة والنار عند ابن عربي، ومناقشته.

الخاتمة: وتضمنت أهم النتائج والتوصيات.

ثم الفهارس، وتضمنت فهرس المصادر، وفهرس الموضوعات.

التمهيد

أولا: التعريف بالصوفية وأطوارها ومصادرها.

قبل البدء بتعريف التصوف ونشأته، وتاريخه؛ لابد من معرفة أصل اشتقاقه، ومفهومه اللغوي والاصطلاحي.

١. مفهوم التصوف:

يتضمن مفهوم التصوف في اللغة والاصطلاح على بعض المعاني تتبيّن على النحو التالي:

أ. التصوف لغةً:

يعود لفظ التصوف في معناه إلى (صَوَفَ) فالصاد والواو والفاء أصل واحد صحيح[١]، وأُطلق على عدة معان منها:

الأول: الصوف المعروف: يقال: كبش أصوف وصوف وصائف وصاف، كل هذا أن يكون كثير الصوف[٢].

الثاني: الصَّواف: بَائِع الصُّوف[٣].

الثالث: الانتساب: يقال لمن يتبع طريقة معينة في الزهد والورع، ويفضل لبس الصوف تقشفا، صوفي نسبًا[٤].

الرابع: طائفة من الناس: أُطلق على قوم كانوا في الجاهلية يخدمون الكعبة، ويجيزون الحاج، وقيل: إنهم أفناء القبائل تجمعوا فتشبكوا كما يتشبك الصوف[٥].

الخامس: المحايدة والابتعاد: ومنه قولهم: صاف عني شر فلان، وأصاف الله عني شره[٦].

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس(ج٣/٣٢٢).

(٢) انظر: شمس العلوم، نشوان اليمني(ج٦/٣٦٢).

(٣) انظر: معجم اللغة المعاصرة، أحمد مختار وآخرون(ج٢/١٣٣٧).

(٤) انظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون(ص:٥٢٩).

(٥) انظر: جمهرة اللغة، الأزدي(ج٢/٨٩٣).

(٦) انظر: الصحاح، الجوهري(ج٤/١٣٨٩).

السادس: التنسّك والدعاء: يقال تصوف: تنسّك، أو ادعاه[١].

السابع: الصوفان: وهو نَبَات عشبي من الفصيلة المركبة يظْهر لَهُ زغب يشبه الصُّوف وقيل بقلة معروفة وهي زغباء قصيرة[٢].

الثامن: زمان الصيف: يقال صافَ بالمكانِ، أي: أقام به الصَّيْفَ [٣].

وبالنظر إلى التعريف اللغوي؛ يتبيّن أن التصوف في اللغة ليس له اشتقاق، وأنّ التصوف كلمة مولّدة،[٤] أي ليس لها أصل؛ غير أن لها عدة استخدامات واطلاقات على أصل **(صَوَفَ)** في كتب اللغة، تحمل عدة معاني بدلالات مختلفة.

ب. التصوف اصطلاحًا:

ساد الغموض مصطلح التصوف، وكأنه مصطلح سّري خاص بذويه، وهذا ليس غريبًا لو عُلِمِ أنه يحمل في طياته معاني لا توافق الشريعة في بعض الأحيان؛ فالصوفية لهم ألفاظًا ورموزًا فيما بينهم لا يعرفها غيرهم، خرجوا بها عن المعتاد، وأبعدوا، وأغربوا؛ لذلك تجد لهم كثير من التعريفات الاصطلاحية، منها: ما وضعه أئمة التصوف الأوائل، ومنها: ما عرّفه غير المتصوفة من المسلمين.

القسم الأول: تعريف التصوف عند أئمة التصوف الأوائل:

اختلف الصوفية في تعريف التصوف اختلافاً كثيراً حتى وصلت إلى حدّ التناقض والتعارض فيما بينهم ومن تلك التعريفات:

الأول: التصوف هو: "مشاهدة المشهود، ومراعاة العهود، ومحاماة الصدود"[٥].

الثاني: أو هو "الفناء فيه فإذا فني فيه بقي بقاء الأبد؛ لأن الفاني عن محبوبه باق بمشاهدة المطلوب، وذلك بقاء الأبد"[٦].

---

(١) انظر: تاج العروس، الزبيدي(ج٢٤/٤٢).
(٢) انظر: العين، الفراهيدي (٧/١٦٢).
(٣) انظر: لسان العرب، ابن منظور(ج٩/١٩٩).
(٤) انظر: المصباح المنير، الفيومي (ج١/٣٥٢).
(٥) حلية الأولياء، الأصبهاني (ج١/١٢٤).
(٦) المرجع نفسه (ج١٠/٣٦٤).

الثالث: أو هو "ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع" كما قال الجنّيد[١].

هذه بعض تعريفات الصوفية من خلال نظرهم إلى أنفسهم، لا تسلم من التناقض والتضارب فيما بينها؛ ففيها من الرضا عن النفس أحيانًا، وذم النفس أحيانًا أخرى، لا تستقيم على معنى واحد، ولا على اتجاه واحد.

القسم الثاني: تعريف التصوف لدى غير المتصوفة من المسلمين:

من تعريفات التصوف لدى غير المتصوفة من المسلمين:

الأول: التصوف هو" تجريد العمل لله تعالى، والزهد في الدنيا وترك دواعي الشهرة، والميل إلى التواضع والخمول، وإماتة الشهوات في النفس[٢].

الثاني: أو هو" فناء صفة العبد، ببقاء صفة المعبود"[٣].

الثالث: أو هو" فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس أخلاقيًا، وتتحقق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقًا لا عقلاً، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية" [٤].

الرابع: أو هو " كلمة دخيلة على الإسلام، أُريد بها من أعداء الإسلام أن يفتحوا ثغرة جديدة في سياجه، ويضربوه بسهم في مقاتله" [٥].

الخامس: أو هو " إحدى الحركات الفكرية التي اصطبغت بلون إسلامي، وهي في الحقيقة دسّ على الإسلام، وغايتها الضرب في وحدة المسلمين وتجزئتهم، وجعلهم طرائق قددًا، وإبعادهم عن أصالة دينهم الحق"[٦].

وبالنظر إلى التعريفات السابقة القديمة والحديثة، يمكن استخلاص تعريف للتصوف من خلال تلك التعريفات وهو: حركة فكرية، فلسفية بدأت بالزهد؛ ثم حملت في داخلها مبادئ،

---

(١) القشيري، الرسالة القشيرية(ص:٢٨١).

(٢) فرق معاصرة، عواجي(ج٣/٨٦٥).

(٣) الانسان الكامل، خوجة(ص: ١٠٠) نقلاً عن مجلة التصوف الاسلامي المجلس الصوفي الأعلى مصر عدد رجب ١٤١٤هـ (ص: ٤٢).

(٤) الموسوعة الفلسفية العربية، مجموعة من الباحثين(ج١/٢٥٩).

(٥) التصوف والمتصوفة، الخطيب(ص:٨٣).

(٦) الصوفية في نظر الإسلام، سميح الزين(ص:١٣).

ومعتقدات باطلة؛ هدفت إلى ترويجها عبر انتحالها لمظهر العبادة، والتنسك من خلال انتسابها للدين الإسلامي.

ت. الدلالات المفاهيمية لمصطلح التصوف:

من خلال التعريفات السابقة يمكن استنتاج بعض الدلالات المهمة التي عبّرت عنها تلك التعريفات ومن تلك الدلالات :

الدلالة الأولى: إن التصوف لا يستقيم له تعريف معين؛ فمنها ما عبر عن عبادة الله وحده وهجر الملذات وامتثال الأخلاق الإسلامية، والأخذ بجوهر الشريعة وحقيقتها، ومنها ما دل على الفناء في ذات الله تعالى، ومنها ما دل على معنى الفسق والزندقة، ومنها ما دل معناه على الكتمان والسرية[١].

الدلالة الثانية: بعض التعريفات التي جاء بها الصوفية فيها من الالتزام بالشريعة، وامتثال الأخلاق الإسلامية، والإنقطاع لعبادة الله وحده، والزهد في الدنيا، والتخفف من متاعها، والإقبال على الآخرة، دون أن يلبسوا ذلك بشيء من الأفكار والسلوك المشين الذي وصلت إليه الصوفية بعد ذلك، وهذا قد لا يصدق في الواقع إلا على التصوف في عهده الأول[٢].

الدلالة الثالثة: لقد أدخل المتصوفة في الإسلام ما ليس منه أمورًا كثيرة، منها ما كان في جانب العبادة، ومنها ما كان في جانب العقائد والأخلاق؛ حتى أصبحت معرفة الصوفية في عمومها معرفة فلسفية لا معرفة دينية ترجع إلى التمسك بالكتاب والسنة[٣].

الدلالة الرابعة: يختلف ضابط تعريف التصوف؛ للمتصوفة، ولغير المتصوفة من المسلمين، فالمتصوفة يعرفونه بنظرة الرضا عن أنفسهم أو ما يعبر عن منهجهم ودعوتهم، وغالبها تعريفات مخالفة لما جاءت به الشريعة الاسلامية، أما غير المتصوفة؛ فكانوا واقعيين؛ حيث عرفوه بحيادية كمذهب زهدي شرعي، وعرفوه من وجهة أخرى كمذهب فكري هدّام أو فلسفة حياة، فانتقدوه، وبينوا خطره.

---

(١) انظر: التصوف، إحسان إلهي(ص:٣٦).

(٢) انظر: فرق معاصرة، عواجي(ج٣/٨٦٥).

(٣) فرق معاصرة، عواجي(ج٣/٨٦٥).

الدلالة الخامسة: إن الغموض والاختلاف الذي اكتنف مذهب التصوف إنما هو بقصد منهم، وذلك لستر ما ذهبوا إليه من مخالفات كثيرة غير شرعية في مذهبهم[١].

الدلالة السادسة: إن ما يدعو إليه مذهب التصوف في تربية النفس؛ إنما هو اضعاف للجانب الجسدي وإخضاعه للجانب النفسي؛ بينما الإسلام يدعو إلى تربية الإنسان تربية إسلامية صحيحة؛ حتى يكون مستقيماً في حياته ويخضع لأوامر الله ورسوله عن قناعة كاملة، وفي حدود استطاعته من الإتيان بالواجبات والإقلاع عن المحرمات.

الدلالة السابعة: تدل معاني التعريفات السابقة من المتصوفة أنفسهم؛ أن هذه التربية الصوفية أُخذت من فلسفات، ومصادر أجنبية كالهندوكية والبوذية أو الديانات المحرَّفة كالمسيحية واليهودية أو أنها أُخذت من البيئة الإسلامية عن طريق الطوائف الضالة كالشيعة والباطنية[٢].

التأصيل المعرفي للتسمية بالصوفي:

ينقسم التأصيل المعرفي لكلمة صوفي إلى تأصيل قديم، وتأصيل معاصر على النحو التالي:

أ. التأصيل القديم:

لم تكن كلمة (صوفية) معروفة في بداية الاسلام؛ ولم تبلغ شهرةً ولا جماعة حتى القرن الثالث الهجري، الذي بدأ فيه المصنفون يبحثون عن أصل التسمية، وهناك كثير من الباحثين والمصنفين، الذين أصّلوا لمصطلح الصوفي أمثال: الكَلاَبَاذِيُّ(٣٩٨هـ)[٣]، وأبو الريحان البيروني(٤٤٠ هـ)[٤]،

---

(١) انظر: الصوفية، محمد العبده(ص:٣١).

(٢) انظر: الصوفية، صابرطعيمة(ص:٤٨).

(٣) الكَلاَبَاذِيُّ: أحمد بن محمد بن الحسن، البخاري الكَلاَبَاذِيُّ، أبو نصر، وثقه أهل العلم، متقن ثبت لم يخلف بما وراء النهر مثله، ومن مصنفاته: الكلام على رجال البخاري، والإرشاد في معرفة رجال البخاري، توفي سنة(٤٦٥هـ). انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي(ج٣/١٥٤)، والأعلام، الزركلي(ج١/٢١٠).

(٤) البيروني: أحمد بن محمد الخوارزمي، أبو الريحان، فيلسوف رياضي مؤرخ، من أهل خوارزم، أقام في الهند، ومات في بلده، كان مكبًا على تحصيل العلوم، والنظر في الكتب، اطلع على فلسفة اليونانيين والهنود، اشتهر، وارتفعت منزلته عند ملوك عصره، وصنف كتبا كثيرة جدا منها:(الآثار الباقية عن القرون الخالية)، توفي سنة(٤٤٠ هـ)،انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي(ج٨/٩٢). والأعلام، الزركلي(ج٥/٣١٤).

والقُشَيْري (٤٦٥هـ) [١]، وابن الجوزي(٥٩٧هـ)[٢]، وابن تيمية(٧٢٨هـ) [٣] وخلاصة ما ذهبوا إليه أن علماء العصر القديم تعاملوا مع كلمة (الصوفية) على أنها لقب مولد أطلق على جماعة من الناس، تمثل الزهد والتعبد والتنسك، وذلك لأن العبّاد يلبسون الصوف والخشن من الثياب، وليس بناءً على أصل اشتقاق.

ب. التأصيل المعاصر:

تعامل كثير من الباحثين المعاصرين مع لفظة التصوف على ظاهرها، أو أنها مشتقة من الصوف، إلا أن الشواهد اللغوية والاصطلاحية لا تقر بذلك؛ فضلاً على أن الواقع لا يقرّ بذلك، ومن هؤلاء المعاصرين زكي مبارك،[٤]، وإدريس محمود إدريس[٥]، وعبد الكريم الخطيب(٢٠٠٨م)[٦]،

---

(١) القُشَيْري: عبد الكريم بن هوازن، النيسابوريّ القُشَيْري، زين الإسلام، شيخ خراسان في عصره، أبو القاسم، علامة في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر والكتابة وعلم التصوف، أقام بنيسابور وتوفي فيها سنة(٥١٤هـ)، من كتبه: التيسير في التفسير، ولطائف الإشارات، والرسالة القشيرية. انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان(٢٠٥/٣)، والأعلام، خير الدين الزركلي(ج٤/٥٧).

(٢) ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي القرشي البغدادي، أبو الفرج، ابن الجَوْزي، علّامة عصره في التاريخ والحديث، كثير التصانيف، مولده ووفاته ببغداد، له نحو ثلاث مئة مصنف، منها: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، والأذكياء وأخبارهم، وتلبيس إبليس، توفي سنة(٥٩٧ هـ). انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان(ج٣/١٤٠)، والأعلام، الزركلي(ج٣/٣١٦).

(٣) ابن تَيْمِيَّة: أحمد بن عبد الحليم تقي الدين ابن تيمية المشهور، المعروف بلقبه: شيخ الإسلام، كان باحثًا، داعية إلى إصلاح في الدين، مفسرًا، فصيح اللسان، مناظرًا للعلماء، أفتى ودرّس وهو دون العشرين، له من التصانيف ثلاث مئة مجلد، منها السياسة الشرعية، والفتاوى، والإيمان، توفي سنة(٧٢٨هـ). انظر: فوات الوفيات، محمد شاكر(ج١/٧٤). الأعلام، الزركلي(ج١/١٤٤).

(٤) زكي مبارك: زكي عبد السلام مبارك، من كبار الكتّاب المعاصرين، وله شعر فيه تجديد، ولد في مصر، وتعلم في الأزهر، وأحرز لقب (دكتور) في الآداب، واطلع على الأدب الفرنسي في فرنسا، واشتغل بالتدريس بمصر؛ ثم في بغداد، عُين مفتشا بوزارة المعارف بمصر، له نحو ثلاثين كتابا، منها التصوف الإسلامي، توفي سنة(١٣٧١هـ). انظر: الأعلام، الزركلي(ج٣/٤٨).

(٥) إدريس محمود إدريس، كنيته أبو عبد العزيز، صاحب كتاب مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية.

(٦) عبد الكريم الخطيب: مجاهد ورجل مقاومة وتحرير ضد الاستعمار الفرنسي للمغرب، ثم سياسي ووزير مغربي، ولد بمدينة الجديدة في المغرب في مارس(١٩٢١م)، وتوفي بالرباط يوم سبتمبر (٢٠٠٨م) انظر: الموسوعة الحرة.

وصابر طعيمة[1]؛ فيرى الدكتور صابر طعيمة أن التصوف؛ برسومه وطقوسه، وممارساته السلوكية التعبدية، لم يكن معروفًا قبل نهاية القرن الثاني الهجري (التاسع الميلادي)، ومن ثَم لم يكن بين المسلمين من يُوصف بأنه متصوف، باي نسبة كانت، ولم يُعرف أحد بهذا الاسم قبل بداية القرن الثالث الهجري؛ ثم قطع التصوف أشواطًا في التدرج العقدي؛ حتى أصبح مدارس ومذاهب خلال القرن الثالث الهجري، وما ذلك إلا نتيجة المؤثرات الأجنبية، والفلسفية إلى حدّ كبير، وقد خطّأ الكتّاب الذين سعوا في ردّ أصل كلمة التصوف إلى اشتقاق لغوي[2].

ث. السياق التاريخي لمصطلح الصوفية:

يذكر أهل العلم أنّ التسمّي بالصوفي؛ اشتهر على أيدي ثلاثة أشخاص: أبو هاشم الكوفي (١٥٠هـ) [3]، وجابر بن حيان(١٩٨هـ)[4]، وعَبْدك الصوفي(٢١٠هـ)[5]، والسياق التاريخي لمصطلح الصوفي يبيّن أنه لم يكن أحد يعرف كلمة صوفية أو يتسمى بها وإنما اشتهر اللفظ في القرن الثالث الهجري في بغداد زمن (عبدك الصوفي) ومن قبل كانت معروفة في الكوفة زمن (أبو هاشم الكوفي) ثم بدأ يتسمى بها الجماعة من الناس بسبب لبس الصوف الذي عمّ زهاد الكوفة، فاشتق التصوف من الصوف، الذي نبع من بيئة الكوفة.

إن السياق التاريخي لكلمة تصوف ليبرهن على أنها كلمة يونانية، وهذا ما تكلم به كثير من الباحثين القدامى، أمثال ابن الجوزي، وابن تيمية، والقشيري، والكَلاَبَاذِيُّ وغيرهم، ومن المعاصرين أيضًا وهم كثر، مثل: البيروني، وزكي مبارك، وإدريس محمود إدريس، وعبد الكريم

---

(١) صابر طعيمة: باحث، وكاتب معاصر، متخصص في العقيدة والمذاهب المعاصرة، وأستاذًا بجامعة طيبة بالرياض في السعودية حاليًا، له العديد من المؤلفات الموجودة على الشبكة منها، إسرائيل بين المسير والمصير، التصوف والتفلسف.

(٢) انظر: الصوفية، صابر طعيمة(ص:٥٣).

(٣)أبو هاشم الكوفي: قيل أنه من شيوخ سفيان الثوري لكن لا يبدو ذلك، وأنه كان معاصراً لـ(جعفر الصادق) وينسب إلى الشيعة الأوائل، وقيل فيه: إنه فاسد العقيدة جدًا، ويسميه الشيعة مخترع الصوفية، وكان يقول بالحلول والاتحاد مثل النصارى، انظر: الفكر الصوفي، اليوسف (ص:٤١٥).

(٤) جابر بن حيان: بن عبد الله الكوفي، أبو موسى الطرطوسي، فيلسوف كيميائي، قيل أنه أول من تسمى بالصوفي ، من أهل الكوفة، وأصله من خراسان، وتوفي بطوس(١٩٨هـ)، له تصانيف علمية كثيرة تحتوي على خلاصة ما وصل إليه علم الكيمياء عند العرب في عصره. انظر: فوات الوفيات، محمد شاكر(ج١/٢٧٥). الأعلام، الزركلي(ج٢/١٠٣).

(٥) عَبْدك الصوفي: من قدماء المشايخ البغداديين قبل السرّي وبشر بن الحارث، ذُكر أنّه أول من سُمى ببغداد بالصوفي، وكان من أورع المشايخ وأهيبهم. انظر: تاريخ بغداد، البغدادي (ج١٦/٢٥٣).

الخطيب، وعبد الرحمن نموس، وكامل الشيبي، وقاسم غنى، وغيرهم، فالكلمة اشتهرت في عصر الترجمة زمن الدولة العباسية، وكان من أول الذين تلقبوا بصوفي– كما تقدم – الفيلسوف، والحكيم، والطبيب، فالمعاني المشتركة بين مصطلحات الفلسفة ومصطلحات الصوفية، لتدل على ذلك، كما أنه هناك اشتراك في المعنى بين الصوفية والفلسفة.

وأقرب ما يمكن أن يقال في كلمة التصوف أنها من الصوف، وليس معنى هذا ثبوت النسبة؛ بل لأن الصوف من لبس الزهّاد والعبّاد، وأما استخدامها لطائفة الصوفية وبداية ظهورها؛ كان كما سبق في نهايات القرن الأول الهجري، وبدايات القرن الثاني، وكان أول ظهور لها في الكوفة لقُربها من بلاد فارس، والذي تأثرت بالفلسفة اليونانية بعد عصر الترجمة، ثم بسلوكيات رهبان أهل الكتاب، وهو ما يرجح أنها دخيلة على اللغة العربية وأنها من مصطلحات الفلاسفة إذ ليس لها أصل نسبة في العربية.

ثانيًا: أطوار الصوفية[١]:

سيتم خلال الأسطر التالية، تتبع أطوار التصوف من القرن الأول الهجري إلى زماننا هذا، مع بيان خصائص كل طور، وأبرز الأحداث فيه، مع أشهر الشخصيات الصوفية التي أثرت في تكوين مذهب التصوف، على أن يحمل كل طورٍ اختلافا عن الذي قبله، في أحداثه ومدته الزمنية.

١. طور ما قبل التصوف(الزهد الشَّرعي) (القرن الأول والثاني الهجري ١هـ–٢٠٠هـ).

وهو طور التسامي عن الحياة المادية، وقد عاش فيه كبار الصحابة، كأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وأبو عبيدة الجراح، وعبد الله بن عباس، والحسن والحسين ابنى على ﷺ وعن الصحابة أجمعين، ومن بعدهم التابعين، كالخليفة عمر بن عبد العزيز وأويس القرني، وسعيد بن جبير، الحسن البصري وغيرهم[٢].

أ. خصائص طور ما قبل التصوف:

---

(١) قسم كثير من الباحثين التصوف إلى طبقات؛ ولكن على اختلاف في تحديد زمن الطبقة؛ فمنهم من جعل الطبقة قرن من الزمان، ومنهم من جعلها قرنين، أو ثلاثة قرون، ولا تساوٍ في عدد الطبقات فبعض الطبقات يكون قرنين وبعضها يكون خمسة قرون، على حسب الضابط في تحديد الطبقة، فمرة يكون تاريخي، ومرة يكون اجتماعي ديني، وأحيانًا يكون سياسي.

(٢) انظر: التصوف في الاسلام، عمر فروخ (ص:٥٧).

- تميز هذا الطور بالزهد والتقشف، والحلم والصبر والإخلاص والصدق، ورياضة النفس، ومجاهدة الطبع بردّه عن الأخلاق الرذيلة، وجعله على الأخلاق الجميلة، والخصال الحسنة التي تكسب المدائح في الدنيا، والثواب في الآخرة(١).
- احترام نصوص القرآن والسنة، وتطبيق شعائر الدين من غير تأويل.
- لم تكن الشطحات الصوفية والكرامات الخارقة التي تخالف الشرع وُجدت في هذا الطور

وبقي الزهد على هذا النمط خلال القرن الأول والثاني الهجري ولم يختلط به من العبادات أو المسميات الغريبة ما يبعده عن أصله الأول الذي سار على نهج النبيﷺ، وصحابته الكرام من بعده؛ بل إن كلمة (الزهد) لم تكن منتشرة في ذلك الوقت، أو تدل على هؤلاء العبّاد؛ ولكن ظهرت فيما بعد ذلك في القرن السادس الهجري.

إلا أن بوادر البدع وملامح التصوف الطرقي كانت موجودة؛ لكن وجود صحابة رسول الله ﷺ في الناس كبحت جماح البدعة، وأوقفت انتشارها، فلم يكونوا ليسمحوا بوجود المحدثات في دين الله ﷻ وهم أحياء، وينكرون على من يفعل ذلك بما يستطيعون، ويمثل لذلك إنكار الصحابي عبد الله بن مسعود ﷺ، على أقوام يجلسون في المسجد حلقًا ينتظرون الصلاة، وفي أيديهم حصا، يذكرون الله تعالى بالتكبير والتهليل والتسبيح مائةً مائة، فنهرهم وقال لهم:" فَعُدُّوا سَيِّئَاتِكُمْ، فَأَنَا ضَامِنٌ أَنْ لَا يَضِيعَ مِنْ حَسَنَاتِكُمْ شَيْءٌ، وَيْحَكُمْ يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ، مَا أَسْرَعَ هَلَكَتَكُمْ....، أوْ مُفْتَتِحُو بَابِ ضَلَالَةٍ "(٢).

وفي بداية المائة الثانية، انتشر الرخاء والغنى والجاه، وخاصة بعد الفتوحات الإسلامية، زمن الدولة العباسية فاختلط العرب بغيرهم من الأجناس الأخرى أمثال: الفرس والهنود والروم، فكثر العمران، وشيدت القصور والبساتين، وانتشر اللهو والطرب؛ فاختلط الناس بالحياة وأقبلوا على متع الدنيا وزينتها الزائفة(٣).

وكذلك ظهرت حركة الترجمة بتأسيس (بيت الحكمة) في عهد المأمون ١٩٨هـ، وكانت المدارس الدينية والفلسفية منتشرة في معظم البلاد الإسلامية، مثل الفلسفة اليونانية، وخاصة الأفلاطونية الحديثة، والنصرانية، والبوذية، والزرادشتية(٤)، ولم تشتهر صوفية المذهب الطرقية

(١) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي(ص:١٤٦).

(٢) [سنن الدارمي، الدارمي، كتاب المقدمة/ باب في كراهية أخذ الرأي،١/ ٢٨٦: رقم الحديث ٢١٠].

(٣) انظر: الفكر الصوفي، اليوسف(ص:٣٣).

(٤) انظر: قصة الحضارة، وِل ديورَانت (ج١٣/١٧٨).

في هذا الطور؛ فلم تكن التسمية بالصوفية واردة ولا مشهورة، ولكن كان الأمر امتثالاً للعبادة والزهادة، حتى انتهي زمن التابعين، وتفرق الناس بعدها ظهر اسم التصوف، وبدأ يشتهر[١].

ب. أشهر رموز طور ما قبل التصوف:

- **إبراهيم بن أدهم**[٢]: كان عابدًا شديد الورع والزهد أخذ من المتصوفة وتأثر الناس به كثيرًا وله قصص في الزهد[٣].

- **شقيق بن إبراهيم البلخي**[٤]: الذي كان له لسان في التوكل حسن الكلام فيه، وهو صاحب إبراهيم بن أدهم، الذي أخذ عنه الطريق[٥].

- **داود الطائي**[٦]: وكان داود ممن شغل نفسه بالعلم، سمع الحديث، واشتغل بالفقه مدة، ثم اختار العبادة والزهد، فبلغ منهما الغاية، ثم اختار بعد ذلك العزلة وآثر الانفراد والخلوة فلزم العبادة واجتهد فيها إلى آخر عمره[٧].

  وقد أُثر عنه قصص في الزّهادة والعبادة والورع، قد لا يصدقها العقل من شدة مبالغتها مما يدلل على أن هذه المرحلة كانت تتصف بالزهد الصوفي والورع المتكلف.

- **ثابت بن أسلم البُنَانِي**[٨].

وكان من أعبد أهل البصرة وأكثرهم صبرًا على كثرة الصلاة ليلاً ونهارًا مع الورع الشديد[٩].

---

(١) انظر: نفحات الأنس، الجامي(ص:٥٨).

(٢) إبراهيم بن أدهم: البلخي، التميمي، أبو إسحاق، زاهد مشهور، ولد بمكة، وتوفى بالجزيرة في الغزو، ودفن بمدينة صور بساحل الشام، سنة(٢٦١هـ)، وله مناقب جمة. انظر: طبقات الأولياء، ابن الملقن(ص:٦). الأعلام، الزركلي(ص: ٣١)، حلية الأولياء، الأصبهاني(ج٧/٣٦٨).

(٣) انظر: تاريخ دمشق، ابن عساكر(ج٦/٢٧٧-٣٤٩).

(٤) شقيق بن إبراهيم: البلخي، أبو علي، أحد شيوخ التصوف في خراسان، توفي سنة ١٩٤هـ، في غزوة كوملان. انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان(ج٢/٤٧٦)، فوات الوفيات، محمد شاكر(ج٢/١٠٦).

(٥) انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان(ج٢/٤٧٦)

(٦) داود بن نصير: الطائي، أبو سليمان، فقيه ومحدث، عابدًا زاهدًا، توفي في الكوفة سنة ١٦٥هـ. انظر: طبقات الأولياء، ابن الملقن(ص:٢٠١). وفيات الأعيان، ابن خلكان(ج٢/٢٦٠).

(٧) انظر: طبقات الأولياء، ابن الملقن(ص:٢٠١). وفيات الأعيان، ابن خلكان(ج٢/٢٦٠).

(٨) ثابت بن أسلم: البُنَانِي، نسبة الى بنانة بن سعد بن لؤيّ بن غالب، بصري، يكنى أبا محمد، تابعي من أعبد أهل البصرة، روى عنه الناس، مات سنة (١٢٧هـ). انظر: الأنساب، السمعاني(ص:٣٣١).

(٩) انظر: مشاهير الأمصار، ابن حبان (ص:١٤٥).

وقد حمل هذا الطور الكثير من العبّاد والزّهاد، الذين وثّقهم أهل العلم، ولم يكونوا طرقيين؛ فلم يوصفوا بالبدع ولا الخروج عن تعاليم الدين والشريعة؛ بل كانوا من الفضل والزهد على قدر عال، وقد ذكر علماء الحديث مروياتهم، ولم يكن الانحراف بلغ منهم القدر الذي يسمهم به؛ ولكنهم على كل حال عايشوا الانفتاح على الدنيا وملذاتها، وعاصروا المدارس الدينية والفلسفية وتأثروا بها، واطلعوا على خصائص النصرانية، والبوذية، والزرادشتية، الأمر الذي جعل بعضهم فيما بعد يخرجون عن طور الزّهادة إلى البحث والنظر في الترجمات، والنظريات الفلسفية.

٢. طور مرحلة التبلور والظهور (القرن الثالث الهجري ٢٠١هـ-٣٠٠هـ).

بدأت ترتسم معالم المذهب، وبدأت الخطوط العريضة تتضح، ويصبح للمذهب سمات وتعاليم يُعرف بها.

أ. خصائص طور مرحلة التبلور والظهور:

- اختلاط التصوف بالفلسفة اليونانية؛ حيث خلطت الصوفية الزهد بعبارات الباطنية؛ فانتقل التصوف من الممارسة العملية والسلوك التطبيقي إلى مستوى التأمل التجريدي والكلام النظري[(١)].
- إدخال المصطلحات الغامضة؛ فتحدثوا عن الفناء والبقاء، والسُّكر، والصّحو، والمريد، والعارف، والأحوال، والمقامات، والكشف، والذوق، وغير ذلك مما كان غير معروف عند السلف الصالح، ولا عند من قبلهم من المنتسبين إلى الصوفية، مما زاد في انحرافها، فكانت بحق تمثل البداية الفعلية لما صار عليه تيار التصوف فيما بعد[(٢)].
- دخول كثير من الناس واعتناقهم للتصوف بدون تفكير أو تدبر عميق كمسلكٍ للزهد، ووسيلةٍ للتقرب إلى الله، من غير أن يعلموا الأسس والقواعد التي قام عليها[(٣)]، مع أن لفظ الصوفية لم يكن مشهورًا في القرون الثلاثة الأولى، وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك[(٤)].
- دخل كثير من اصحاب الديانات الأجنبية في الإسلام، كالمسيحية، والزرادشتية والمجوسية، وكذلك الهندوكية والبوذية والفلسفة اليونانية الأفلاطونية من ناحية أخرى، ومن هنا كان

---

(١) انظر: الفكر الصوفي، اليوسف(ص:٧٨).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ص:٧٨).

(٣) انظر: التصوف، إحسان إلهي ظهير(ص:٤٤).

(٤) انظر: الصوفية والفقراء، ابن تيمية(ص: ١٣).

قدوم المسائل الباطنية، وتفضيل الأولياء على الأنبياء، ووحدة الأديان، ومخالفة العلم، والتفريق بين الشريعة والحقيقة، وترويج الحكايات والأباطيل والأساطير، باسم الكرامات والخوارق وغير ذلك، وابتدأ التصوف كمذهب، له مصطلحاته الخاصة به، وكتبه، ومواجيده وأناشيده، وتعاليمه وضوابطه، وأصوله وقواعده، وفلسفته، ورجاله[١].

ب. أشهر رموز طور مرحلة التبلور والظهور:

- **أبو سليمان عطية الدَّاراني**[٢]: وكان من كبار المتصوفين، وله أخبار في الزهد، وكان له كلام في الحب الإلهي[٣].
- **بشر الحافي**[٤]: أحد رجال الطريقة، ومعدن الحقيقة، مَثَلُ الصُلحاء وأعيان الورعاء[٥].
- **الحارث المُحَاسِبي**[٦]: وهو أستاذ أكثر البغداديين في عصره، قيل أنه اجتمع له علم الظاهر والباطن، كرهه الإمام أحمد بن حنبل؛ لنظره في الكلام وتصنيفه فيه وهجره، فاختفى من العامة فلما مات لم يصل عليه إلا أربعة نفر[٧].
- **الْجُنَيْد**[٨]: والذي يلقبه الصوفية بسيد الطائفة، وهو من أهم الشخصيات التي يعتمد المتصوفة على أقواله وآرائه[٩].

---

(١) انظر: الصوفية والفقراء، ابن تيمية(ص: ١٣).

(٢) الدَّاراني: عبد الرحمن بن أحمد العنسي، المذحجي، أبُو سُليمان، زاهدًا مشهورًا، من أهل داريّا بغوطة دمشق، رحل إلى بغداد، وأقام بها مدة، ثم عاد إلى الشام، وتوفي في بلده سنة (٢١٥ هـ).. انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان(ج٣/١١٣)، الأعلام الزركلي(٣/٢٩٣).

(٣) انظر: التعرف، الكَلاَبَاذِيُّ (ص:٣).

(٤) بِشْر بن الحارث الحافي: أبو نصر، أصله من مرو، سكن بغداد، صحب الفضيل بن عياض ورأى سريًا السقطي، وغيره، توفي سنة(٢٢٧ هـ) .انظر: طبقات الأولياء، ابن الملقن(ص:١٠٩).

(٥) انظر: المرجع نفسه(ص:١٠٩).

(٦) المُحَاسِبي: الحارِث بن أسد، أبو عبد الله، من أكابر الصوفية، كان عالما بالأصول والمعاملات، واعظًا مُبكياً، وله تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم، ولد ونشأ بالبصرة، وتوفي ببغداد سنة(٢٤٣هـ). انظر: الأنساب، السمعاني(ص: ١٠٣)، والأعلام، الزركلي(ج٢/١٥٣).

(٧) انظر: اللباب، ابن الأثير(ص: ١٧١)، والأعلام، الزركلي(ج٢/١٥٣).

(٨) الْجُنَيْد: بن محمد بْنِ الجنيد، أبو القاسم، القواريري، والخراز، أصله من نهاوند إلا أن مولده ومنشأه ببغداد وسمع بها الحديث، ولقي العلماء، وصحب الصالحين وأشتهر منهم بصحبة الحارث المحاسبي وسري السقطي؛ ثم اشتغل بالعبادة، توفى سنة(٢٩٨هـ).انظر: الطبقات الكبرى، الشعراني(ج١/٧٢)، وطبقات الحنابلة، أبو الحسين محمد(ج١/١٢٧).

(٩) انظر: الطبقات الكبرى، الشعراني(ج١/٧٢).

- **البسطامي**[1]: وكان أول من تكلم في الفناء، وله كلام كثير في محبة الله تعالى، ويمكن القول أن البسطامي هو أول من أخرج التصوف من الزهد الديني، إلى النظر العقلي[2].
- **السّقَطيُّ** [3]: قيل أنه أول من تكلم في بغداد بلسان التوحيد وأحوال الصوفية، وكان إمام البغداديين وشيخهم في وقته، وهو خال الْجُنَيْد، وأستاذه، ومن كلامه: "من عجز عن أدب نفسه كان عن أدب غيره أعجز" [4].
- **سهل التستري**[5]: أحد أئمة القوم وعلمائهم والمتكلمين في علوم الرياضات والإخلاص وعيوب الأفعال[6].
- **ذو النون المصري**[7]: وكان فاتق اللسان، عالمًا وورعًا، ينتمي إلى طائفة الملامتية[8]، الذين يخفون تقواهم عن الناس ويظهرون استهزاءهم بالشريعة[9]،ويعدُّه كُتَّاب الصوفية المؤسسَ الحقيقي لطريقتهم في المحبة والمعرفة، وهو أول من تكلم عن المقامات والأحوال في مصر[10]، وقال بالكشف وأن للشريعة ظاهراً وباطناً، وهو أول من عرَّف التوحيد بالمعنى

---

(١) البسطامي: طَيْفُور بن عيسى بن علي، أبو يزيد، كان زاهدًا مشهورًا، كان مجوسيا ثم أسلم، توفي سنة ٢٦١هـ. انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي(ج١٦/٢٩٥).

(٢) انظر: التصوف في الإسلام، عمر فروخ (ص:٦٤).

(٣) السَّقَطيُّ: السَّرِيُّ بن المغلس، أبو الحسن، من كبار المتصوفة، بغدادي المولد والوفاة، توفي سنة(٢٥٣هـ). انظر: طبقات الصوفية، السلمي(ص:١٩).

(٤) انظر: طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي(ص:١٩)، والأعلام، الزركلي(ج٣/٨٢).

(٥) التستري: سهل بن عبد الله، كنيته: أبو محمد، توفي سنة ٢٨٣هـ. انظر: طبقات الصوفية السلمي(ص:١٦٧).

(٦) انظر: : طبقات الصوفية السلمي(ص:١٦٧).

(٧) ذو النون: ثوبان بن إبراهيم، أبو الفيض، قبطي الأصل من أهل النوبة، من قرية أخميم بصعيد مصر، اشتهر بالحكمة والفصاحة، توفي سنة ٢٤٥هـ. انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم(ج٩/٣٣١). تاريخ بغداد، البغدادي(ج٩/٣٧٣٩). وفيات الأعيان، ابن خلكان(ج١/٣١٥). الطبقات الكبرى، الشعراني(ج١/٥٩).

(٨) انظر: الملامتية، عفيفي(ص:١٥).

(٩) انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم(ج٩/٣٣١).

(١٠) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (ج١١/٥٣٤).

الصوفي[1]، وأول من وضع تعريفات للوجد والسماع، وأنه أول من استعمل الرمز في التعبير عن حاله[2].

لقد كثر مشاهير هذا الطور؛ حيث أُثر عنهم الكثير من العبارات والمواقف والآثار العميقة في المذهب، فحق لهذه الفترة – القرن الثالث الهجري – أن تكون مرحلة تبلور وظهور؛ ليبدوا بعدها المذهب بتعاليمه، ومبادئه، وأصوله، وكذلك شطحاته، وكراماته ويظهر بإطار جديد.

٣. طور التَّكوين والتَّأطير(القرن الرابع الهجري ٣٠١هـ-٤٠٠هـ).

ظهر في هذا الطور أصناف من المنتسبين إلى التصوف يمكن ردّهم إلى ثلاثة أصناف كانوا في آن واحد، الأمر الذي يدل على اختلاف المصادر التي استقى منها التصوف مبادئه؛ فمنهم من كان يغلب عليه الاستقامة في العقيدة، والإكثار من دعاوى التزام السنة ونهج السلف، وهم الغالبية، ومنهم من خلط الزهد بعبارات الباطنية، وانتقل من الممارسة العملية والسلوك التطبيقي إلى مستوى التأمل التجريدي والكلام النظري، واستحداث مصطلحات جديدة، ومنهم من خلط التصوف بالفلسفة اليونانية، التي تحمل أفكار الحلول والاتحاد، ووحدة الوجود الموافقة لقول الفلاسفة، ونظرياتهم، كنظرية الفيض والإشراق، ويُعدّ هذا الصنف أخطرها لأنه يُخرج التصوف عن الإسلام بالكلية[3].

أ. خصائص طور التَّكوين والتَّأطير:

- تطبيق بعض تعاليم المذاهب الفلسفية؛ كالمذاهب الهندية والفارسية وغيرها، والاقتباس منها، تحت إطار وحدود مذهبية جديدة خاصة بهم، وأصبح لهم تعاليم، ومبادئ، وشخصيات، تميزهم عن غيرهم من المذاهب الأخرى[4].
- بدء الكلام عن الشطحات والخيالات الصوفية، والتَّحرر من بعض تكاليف العبادات، وادعاء الكرامات، وخوارق العادات، بل وادعاء الاطلاع على الغيب[5].

---

(١) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري(ص:٤٥).

(٢) انظر: نفحات الأنس، جامي(ص: ٧٣).

(٣) انظر: التصوف في القرنين الثاني والثالث، تراسون(ص:٨٧-٩٠).

(٤) انظر: في التصوف الإسلامي، عفيفي(ص:٢٧).

(٥) انظر: الفكر الصوفي، اليوسف(ص:٣٤).

- الاعلان عن العقائد الصوفية صراحةً، والتدين بها، كعقيدة الحلول وعقيدة الغلو في النبي محمد ﷺ [1].
- الاختلاط بمذهب التشيع، والاقتباس منه لبناء مذهب التصوف الحلولي[2].
- اتخاذهم مصطلحات خاصة بهم مثل قول بعضهم: علمُنا، مذهبنا، طريقنا [3].
- جعلوا على من يريد السير معهم في طريقتهم أن يَخرُجَ من ماله، وأن يُقلَّ من غذائه وأن يترك الزواج مادام في سلوكه[4].
- الاهتمام بالوعظ والقصص مع قلة العلم والفقه والتحذير من تحصيلهما، والاستماع للقصائد الزهدية والقصائد التي ظاهرها الغزل بقصد مدح النبي ﷺ.
- ظهرت لهم تصانيف كثيرة في مثل: (حلية الأولياء) لأبي نعيم الأصبهاني، وكتب الحارث المحاسبي، وقد حذر العلماء الأوائل من هذه الكتب لاشتمالها على الأحاديث الموضوعة والمنكرة، واشتمالها على الإسرائيليات وأقوال أهل الكتاب[5].

لقد وضع صوفية القرنين الثالث والرابع الهجري، نظامًا كاملا في التصوف، من ناحيتيه النظرية والعملية، ولكنهم لم يكونوا فلاسفة، وأصبح التصوف مذهبًا منظمًا أثناء الجزء الأخير من القرن الثالث الهجري، وصار للصوفية أساتذة وتلاميذ وقواعد للسلوك؛ حيث بذلوا الجهد للتوفيق بين تصوفهم والقرآن والسنة[6].

لقد كان القرن الثالث والرابع الهجريين بحق: هما العصر الذهبي للتصوف الإسلامي، وكان رموزهما روادًا وأساتذة لكل من أتى بعدهم من الصوفية.

---

(١) انظر: الصوفية، إحسان الهي ظهير (ص: ٩٧-١٢١).

(٢) انظر: الفكر الصوفي، اليوسف(ص:٤٢٨).

(٣) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم (ج٢/٣٧٣)، وجلاء العينين، الألوسي(ص:١٢٠).

(٤) انظر: التعرف، الكلاباذي (ص:٣)، وتلبيس إبليس، ابن الجوزي(ص:١٤١).

(٥) انظر: الموسوعة الميسرة، مجموعة من الباحثين(ص:٢٥٤).

(٦) انظر: في التصوف الاسلامي، عفيفي (ص:٢١-٢٧).

ب. أشهر رموز طور التَّكوين والتَّأطير:

- **الحلاّج**[١]: وكان قد صحب الجنّيد وغيره، والناس في أمره مختلفون، فمنهم من يبالغ في تعظيمه، ومنهم من يكفره، وله ألفاظ منكرة في ادعاء الألوهية، والقول بالحلول، مثل قوله: " أنا الحق " وقوله: " ما في الجبة إلا الله"[٢].

وله بعض الخوارق كان يُغري الناس[٣]، ويحتال على السلاطين، لأهداف خبيثة، وكانت نهايته أن قُتل وأُحرق[٤].

- **الحكيم الترمذي**[٥]: والذي اتهم باتباع طريقة الصوفية في الإشارات ودعوى الكشف، وأنه فضّل الولاية على النبوة، وردّ بعض العلماء هذه التهمة عنه، وقيل: كان يقول بأن للأولياء خاتمًا، كما أن للأنبياء خاتمًا، وألف كتاباً في هذا أسماه (ختم الولاية) كان سبباً لاتهامه بالكفر وإخراجه من بلده ترمذ[٦]، وهذه الاتهامات المنسوبة للحكيم الترمذي مهدت الطريق أمام فلاسفة الصوفية أمثال ابن عربي، والذي ستكون هذه الدراسة عن عقائده في أهم وأشهر كتبه (الفتوحات المكية).

- **الشبّلي**[٧]: الذي صحب الْجُنيد، وكان فقيها، مالكيّ المذهب، وسمع الحديث، وله مؤلفات، اتهم بالجنون وكثرة الشطح[٨]، وقد أوغل في استخدام الرموز؛ فوصف نفسة بالنقطة تحت الباء[٩].

---

(١) الحلاّج: الْحُسَيْن بن مَنْصُور، الزاهد المشهور، أبو مغيث، من أهل البيضاء بفارس، نشأ بواسط والعراق، توفي سنة(٣٠٩هـ). انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان(ج٢/١٤١).

(٢) انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان(ج٢/١٤١).

(٣) انظر: التصوف في الاسلام، عمر فروخ (ص:٦٥).

(٤) انظر: الفهرست، ابن النديم(ص:٢٦٩).

(٥) الحكيم الترمذي: محمد بن علي بن بشر، أبو عبد الله، باحث، صوفي، عالم بالحديث وأصول الدين، توفى سنة(٣٢٠هـ). انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي(ج١٠/٤٦٦)، والأعلام، الزركلي(ج٦/١٧٢).

(٦) انظر: الأعلام، الزركلي(ج٦/١٧٢).

(٧) الشِّبْلِيُّ: دُلف بن جَحدر، وقيل: جعفر بن يونس، وقيل: جعفر بن دُلف، وقيل غير ذلك، يكنى أبو بكر الشِّبْلِيُّ، الصُّوفيُّ المشهورُ، صاحب الأحوال، أصله من الشِّبْلِيَّةِ، وهي قرية، ومولده بسرَّ، توفي سنة(٣٣٤ هـ) .انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي(ج٧/٦٩٠).

(٨) انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي(ج٧/٦٩٠).

(٩) انظر: الطبقات، الشعراني (ج١/٨٩).

- **النِّفَّري**[1]: وكان عالمًا بالدين، متصوفًا، وله كتب في التصوف منها: (المواقف) و(المخاطبات)، وله كلام في التصوف، وكان إماماً بارعاً في كل العلوم[2].

ويُعرف النِّفَّري بالقول بـ(الوقفة)، وهو عنده مقام فوق المعرفة، ويرى أن رؤية الله تعالى ممكنة في الدنيا استعدادًا لرؤيته في الآخرة[3].

ويمكن القول أن التصوف توجه في هذا الطور توجهًا عقلياً فلسفيًا، خرج عن طابع الزهد والورع والتقشف الذي كان في الطورين السابقين، واصطبغ بالصبغة الفلسفية، فبَعُد عن الصواب، وتأثر بالفكر الأجنبي، وانحرف وضل.

٤. طور المأسسة والتفريع (القرنين الخامس والسادس الهجري ٤٠١هـ-٦٠٠هـ).

ويتناول هذا الطور حال التصوف من القرن الخامس والسادس الهجريين، ويُعدّ امتدادًا لمرحلة الخطورة التي حملها القرنين السابقين في تاريخ التصوف، والتي أخرجت التصوف عن الإسلام بالكلية؛ حيث النظريات الصوفية، والكرامات، وفي هذا الطور، أخذ التصوف مكانه في الثبوت والاستقرار، مختلفًا عن الأطوار السابقة التي اختلط فيها الحق بالباطل، وأهل السنة بأهل البدعة، وانتقل إلى طور جديد بخصائص جديدة تختلف باختلاف أصحابها.

أ. خصائص طور المأسسة والتفريع:

- تأسيس الطرق الصوفية المشهورة التي نعرفها اليوم، التي انتشرت في المشرق الإسلامي، ومن تلك الطرق: الطريقة القادرية أو الجيلانية[4]، والطريقة الرفاعية[5]،

---

(١) النِّفَّري: محمد بن عبد الجبار، والنِّفَّري نسبة إلى بلدة (نفّر) بين الكوفة والبصرة، يكنى أبو عبد الله، توفي سنة(٣٥٤ هـ). انظر: الطبقات الكبرى، الشعراني(ج١/١٧١)، والأعلام، الزركلي(ج٦/١٨٤).

(٢) انظر: الطبقات الكبرى، الشعراني(ج١/١٧١)، والأعلام، الزركلي(ج٦/١٨٤).

(٣) انظر: التصوف في الإسلام، عمر فروخ (ص:٧٠).

(٤) الطريقة القادرية: وتنسب إلى عَبْد القَادِر بن موسى بن عبد الله، الجِيلاني، أو الكيلاني، أو الجيلي، أبو محمد، ولد في جيلان (وراء طبرستان) ثم انتقل إلى بغداد، وتوفي بها سنة(٥٦١ هـ)، كان بارعًا في أساليب الوعظ، فقيهًا، ومحدثًا، وأديبًا. انظر: طبقات الأولياء، بن الملقن(ص:٢٤٦)، والاعلام الزركلي(ج٣/٤٧).

(٥) الطريقة الرفاعية: وتنسب إلى أحمد بن عليّ بن أحمد، الرّفاعيّ، أبو العبّاس، سكن أمّ عبيدة بالعراق، كان فقيها، شافعيًا، توفي سنة (٥٨٧هـ)، كان إمامًا في الزهد والصلاح والعلم والعبادة، له كرامات ومقامات، تجتمع عنده كلّ سنة في المواسم الطائفة الرفاعية، (الأحمدية، البطائحية)، ولهم أحوال عجيبة من أكل الحيّات حيّة، والنزول إلى التنانير وهي تضّرم نارا، والرقص عليها إلى أن تنطفئ النار، ونحو ذلك. انظر: النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي(ج٦/٩٢)، وشذرات الذهب، العكري(ج٦/٤٢٨).

والطريقة الشاذلية[1]، والطريقة البدوية[2].

ب. أشهر رموز طور المأسسة والتفريع:

- **أبو حامد الغزالي**[3]: ويُعدّ من أشهر رموز القرن السادس، المتأثر بالصوفية، والمتبع طريقتهم ومنهجهم، متكلم، أصولي، فقيه شافعي، درس العلم وبرع في الجدل، والكلام، والفلسفة، والمنطق منذ صغره، رحل إلى بغداد، وأبطل مذهب الباطنية وأدلتهم[4]، وكان دائم البحث عن الحقيقة بين أهل زمانه، وبعد بحث عميق توجه إلى الطريقة الصوفية[5].

وكان قد قال بالكشف، ولكنه في آخر حياته عاد عن ذلك؛ حيث ألف كتابه (إلجام العوام عن علم الكلام) الذي ذم فيه علم الكلام وطريقته، وانتصر لمذهب السلف[6].

ويعود له الفضل كما يرى الباحثون في إعادة التصوف من أصحاب الأصول الفارسية إلى أصحاب الأصول السنية، وهدمُه للفلسفة اليونانية وإبطال مذهب الباطنية حيث إن أعلام التصوف في بدايته لم يكونوا عربًا، وقد أدخلوا في الاسلام ما ليس منه من البدع والعقائد[7].

---

(١) الطريقة الشاذلية: وتنسب إلى على بن عبد الجبار الشاذلي، أبو الحسن، شيخ الطائفة الشاذلية، سكن الإسكندرية، ثم مصر، أتقن العلوم الشرعية، وفن المناظرة، وكان ضريرًا، ثم سلك منهاج التصوف؛ فاشتهر، له نظم ونثر ومتشابهات وعبارات فيها رموز، وأحزاب وأحوال، مات بصحراء عيذاب قاصدا للحجّ في أواخر ذي القعدة سنة(٦٥٦هـ)، ودفن هناك، انظر: شذرات الذهب، العكري(ج٧/٤٨٣)، وطبقات الأولياء، ابن الملقن(ص:٤٥٩)، والطبقات الكبرى، الشعراني(ج٢/٩).

(٢) الطريقة البدوية: وتنسب إلى أحمد بن على بن إبراهيم الحسيني، السَّيِّد البَدَوِي، لقب به من كثرة ما يتلثم، يكنّى أبو العباس، المتصوف، أصله من المغرب، ولد بفاس، وطاف البلاد وأقام بمكة والمدينة، ثم رحل إلى مصر؛ ثم زار سورية والعراق سنة ٦٣٤هـ، توفي سنة(٦٧٥ هـ)، قبره في مدينة طنطا حيث تقام في كل عام سوق عظيمة يفد إليها الناس من جميع أنحاء القطر المصري احتفاءً بمولده. انظر: الطبقات الكبرى الشعراني(ج١/١٥٥)، والأعلام، الزركلي(ج١/١٧٥).

(٣) الغزالي: محمد بن محمد الطوسي، أبو حامد، وله الكثير من التصانيف منها: (إحياء علوم الدين)، (تهافت الفلاسفة) ولد بطوس سنة(٤٥٠هـ)، توفي سنة(٥٠٥هـ).انظر: طبقات الشافعية، السبكي(ج٦/١٩٣وما بعدها).

(٤) انظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي(ج٦/١٩٣وما بعدها).

(٥) انظر: التصوف في الاسلام، عمر فروخ (ص: ٧٢).

(٦) انظر: عقيدة محمد بن عبد الوهاب، صالح العبود(ج١/٣١٩).

(٧) انظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي(ج٦/١٩٣وما بعدها).

- **السهروردي المقتول**[1]: الذي اتبع الأفلاطونية الحديثة، كان شديد الذكاء، إلا أنه قليل الدين، عنده حكمة الأوائل، فصيحًا، لم يناظر أحدًا إلا أربى عليه، طلبه السلطان الظاهر لوشايةٍ شُنِّعت عليه، وأمر بقتله؛ فاختار موتته بنفسه؛ وهي أن يموت جوعا[2].

٥. طور التنضيج والتنقيح (القرن السابع الهجري ٦٠١هـ-٧٠٠هـ).

وصل التصوف إلى مرحلة النضج التي ظهرت فيها أكثر المؤلفات الصوفية شهرةً وتأثيرًا على منهج التصوف اللاحق.

أ. خصائص طور التنضيج والتنقيح:

- اعتبار ابن عربي أكبر الصوفيين المسلمين على الإطلاق؛ فهو الذي أخرج التصوف الإسلامي من اتجاه الزهد إلى النظام الفلسفي القائم على وحدة الوجود.
- المبالغة في رواية الكرامات، كإحياء الموتى وتكليم الحيوانات والسباع[3].
- غلبة استخدام الإشارة والرمز على كتابات الصوفية وأشعارهم، خاصة ابن عربي ومن تأسى به[4].
- تجلى في هذا الطور الحديث عن علم الظاهر والباطن، والمدلولات والتفسيرات الخاصة بالفكر الصوفي، عن طريق النظر في ذلك العلم.

ب. أشهر رموز طور التنضيج والتنقيح:

امتزج التصوف بالنظريات التي أضفت عليه طابعًا فلسفيًا؛ وكان من أول صنّاع هذا المزج الفلسفي، والذي تولى كبره في القرن السابع الهجري:

- **ابن عربي الطائي الأندلسي**[5]: من رؤوس صوفية هذا القرن؛ حيث لُقِّب بالشيخ الأكبر، وأدخل التصوف إلى الأندلس؛ فكان رئيس مدرسة وحدة الوجود، وله الكثير من العقائد والنظريات الباطلة، وله كتب كثيرة أبرزها: (الفتوحات المكية)،

---

(١) السهروردي: يحيى بن حبش بن أميرك، شهاب الدين، أبو الفتوح، العلّامة، الفيلسوف، المنطقي، كان بارعًا في أصول الفقه، توفي في أواخر سنة(٥٨٧هـ)، بقلعة حلب، وعاش ستًا وثلاثين سنة. انظر: معجم الأدباء، ياقوت الحموي(٦/٢٨٠٦)، وسير أعلام النبلاء، الذهبي(ج٢١/٢٠٧).

(٢) انظر: معجم الأدباء، ياقوت الحموي(ج٦/٢٨٠٦)، وسير أعلام النبلاء، الذهبي(ج٢١/٢٠٧).

(٣) انظر: التصوف، عمر فروخ (ص: ٨٥).

(٤) انظر: ابن عربي، سعاد الحكيم (ص: ١٧).

(٥) سيتم التعريف به في مباحث قادمة.

و(فصوص الحكم)[١].

- **جَلَال الدِّين الرُّومي**[٢]: صاحب الطريقة المولوية بتركيا.
- **ابن سبعين**[٣]: الذي انتحل التصوف بإشارة بعض أصحابه، وطالع كتبه، وتكلّم في

معانيها، فمالت إليه العامة، وتجوّل في بلاد المغرب منقطعا إلى طريقة التصوف، وداعيا إليها، ثم رحل إلى المشرق، واشتهر هنالك، وكثر أتباعه على مذهبه الذي يدعو إليه من التصوف[٤].

- **التِّلِمْسَاني** [٥]: وكان يتبع في تصوفه طريقة ابن عربي في أقواله وأفعاله.

٦. طور الجمود التحجر(القرن الثامن الهجري وما بعده...).

اتصف طور الجمود والتحجر بعدة خصائص تتبين من خلال ما يأتي:

أ. خصائص طور الجمود والتحجر:

- توقف التأليف، ولم يشهد التصوف فيه ظهور نظريات جديدة؛ فإن ما ألفه أعلام التصوف في القرون السابقة لا يزال يحتاج للتحليل والدراسة والشرح.

---

(١) انظر: الصوارم الحداد، الشوكاني (ص: ٣٧).

(٢) جَلَال الدِّين الرُّومي: محمد بن محمد البلخي القونوي، عالم بفقه الحنفية والخلاف، وأنواع العلوم، ثم متصوف، وصاحب الطريقة المولوية المنسوبة إليه، ولد في بلخ بفارس وانتقل واستقر في قونية، عرف بالبراعة في الفقه والعلوم الإسلامية؛ ثم ترك التدريس والتصنيف والدنيا وتصوّف، فشغل بالرياضة، وسماع الموسيقى، ونظم الأشعار وإنشادها، توفي بقونية(٦٧٢هـ)، وقبره فيها معروف إلى اليوم، في تكية أصبحت متحفا يضم بعض مخلفاته ومخلفات أحفاده وكتبًا. انظر: تاج التراجم، ابن قطلوبغا(ص:٢٤٦)، والأعلام، الزركلي(ص:٣٠).

(٣) ابن سبعين: عبد الحق بن إبراهيم العكّي، أبا محمد، سكن بآخرة مكّة، درس العربية والأدب بالأندلس، ثم انتقل إلى سبتة، توفي سنة(٦٦٩ هـ). انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي(ج١٨/٣٧)، والإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب(ج٤/٢٠).

(٤) انظر: الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب(ج٤/٢٠). الوافي بالوفيات، الصفدي(ج١٨/٣٧).

(٥) التِّلِمْسَاني: سليمان بن علي الكُومي العَفيف، كان شاعر من قبيلة كومة، تنقل في بلاد الروم وسكن دمشق، فباشر فيها بعض الأعمال، وصنف كتبا كثيرة، منها: (شرح مواقف النِّفري) و(شرح الفصوص) لابن عربي، مات في دمشق سنة(٦٩٠هـ). انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي(ج١٥/٢٤٩)، والأعلام، الزركلي(ج٣/١٣٠).

- ظهور الطريقة النقشبندية[1] في هذا القرن؛ والتي لم تأت بجديد؛ وإنما كانت متبعة للأفكار الصوفية السابقة في تعاليمها ومعتقداتها.

- غلب على النشاط الفكري للتصوف في القرن العاشر الهجري؛ شروحات لكتب ابن عربي، وكذلك زاد الاهتمام بتراجم أعلام التصوف، والتي اتسمت بالمبالغة الشديدة[2].

- انتشار الفوضى الصوفية، ما بعد القرن العاشر الهجري، وبداية مرحلة الدراويش.

- ظهور ألقاب جديدة مثل: شيخ السجادة، وشيخ مشايخ الطرق الصوفية، والخليفة، والبيوت الصوفية، وهي أقسام فرعية من الطرق نفسها؛ ولكن بشيء من الاستقلال الذاتي يمارسه الخلفاء بطريقتهم الخاصة.

- ظهور التنظيمات والتشريعات المنظمة للطرق الصوفية تحت مجلس وإدارة واحدة، من خلال فرمان أصدره محمد علي باشا والي مصر، للإشراف على جميع الطرق، والتكايا، والزوايا، والمساجد التي بها أضرحة، والتحكم في مناهج التعليم فيها، ليعرف فيما بعد بالمجلس الأعلى للطرق الصوفية في مصر[3].

بعد إمعان النظر في أطوار التصوف؛ يبدو كأنه يعكس صورةً لسنّةٍ كونيةٍ عظيمةٍ؛ ألا وهي سنّة التدرّج، ولا شك أن التدرّج يؤتي ثماره في كل الأمور؛ فإن كان الشيطان قد تدرّج مع قوم نوح في عبادة الأصنام، وإدخال الشرك إلى الخليقة التي كانت لا تعرف إلا التوحيد؛ فإن سنّة التدرّج تتجلى في أطوار التصوف بُعدًا، وانحرافًا عن الدين، فقد بدأ التصوف زهدًا نظيفًا نزيهًا، لا تشوبه شائبة زيغٍ ولا ضلال؛ بل لم يكن اسمه تصوف آنذاك، ولكن قرنًا بعد قرن، تطور، ودخل فيه ما ليس منه، من خلال اختلاطه بالمؤثرات الفلسفية، والوثنية، والديانات الأخرى؛

---

(١) الطريقة النقشبندية: وتنسب إلى محمد بن بهاء الدين البخاري، وهو شخص يعظمه الصوفية، ويصفونه بأسمى درجات الكمال، ويعتقدون فيه أرقى مراتب الولاية، وينسبون إليه طريقتهم ويتسابقون في الثناء عليه؛ لكن لم ترد له ترجمة في المصادر المعتبرة، وكتب ثقاة الباحثين والمؤرخين، الأمر الذي أثار الشكوك في كل ما نقل عنه؛ فقد وردت أسماء مشاهير الرجال في كتب الطبقات على اختلاف ألسنتهم، ولغاتهم، ومعتقداتهم، في كتب الوفيات، والتراجم، والأنساب، والتواريخ، ومن الغريب أنها لم تذكره، مع أنها ذكرت الآلاف المؤلفة من أسماء الأنبياء، والعلماء، والأدباء، والفاتحين، والرواد، والمصلحين، والعباقرة، حتى المشاهير من أهل السّفه والمجون والخلاعة؛ فكان غريبًا ألا يذكر مع كل التعظيم الذي يعظمه له أصحابه. انظر: الطريقة النقشبندية بين ماضيها وحاضرها، فريد صلاح الهاشمي (ص: ١٩٦).

(٢) انظر: أطلس الفرق والمذاهب، سامي المغلوث (ص:٢٤١).

(٣) انظر: المرجع نفسه .

زادت الانحرافات، وزاد الضلال، وابتعد التصوف عن هدي السنّة النبوية، حتى وصل إلى زمن انفرد فيه بفكر خاص، ومنحى خاص، تضمن تعليمات، وشرائع، ومنهج، وأشياخ، وأتباع، فظهرت الطرق الصوفية، في البلاد المختلفة، على اختلاف تعاليمها ومناهجها، يجمعها أصل التصوف والتسمية؛ حتى صار للتصوف نشاط وتفاعل في كل بلد وقطر.

ثالثًا: مصادر التصوف:

اتضح أن التصوف إنما هو دخيل على أمة الاسلام، وقد ثبت هذا بالبراهين والدلائل؛ فالاختلاف في أصله واشتقاقه، وتعريفه، وبداية ظهوره، وكذلك في أول من تسمى به وتلقب به؛ ليُثبت قطعًا دخوله على بلاد المسلمين، وثقافتهم ودينهم، وتكتمل دائرة الاختلاف الصوفية؛ لتكون في مصادره ومراجعه أيضًا.

فالتصوف في بدايته وقبل الفتح الإسلامي؛ قد بدأ زهدًا مستمِدًا تعاليمه ومصادره من القرآن والسنة، ولكن بعد الفتح، اختلفت المصادر بحسب التأثر الموجود بالواقع، وبذلك تصير مصادر التصوف على نحو ما يلي:

١. المصادر الأساسية الأولية:

أ. القرآن الكريم:

يَعُدُّ كثيرٌ من المتصوفة القرآن الكريم مصدرًا أوليًا من مصادر التصوف، على أن التصوف في بدايته كان زهدًا، وأخلاقًا حميدة، فمن الطبيعي أن يكون مصدره إسلاميًا فمكارم الأخلاق وفضائل الأعمال موجودة في القرآن الكريم، والذي دعا هؤلاء الباحثين إلى ذلك عدة مفاهيم منها:

- تعاليم القرآن الكريم وما احتوت عليه من آيات الترغيب والترهيب التي تحرك القلوب، ومشاعر الخوف، والمحبة، والرجاء، مما يدفع إلى التقرب إلى الله ﷻ بالعبادة، والمجاهدة، والزهد في الدنيا طمعًا في الثواب، وفرارًا من العقاب(١).
- أن المقامات والأحوال التي ينتهجها المتصوفة، والتي تنتهي إلى المعرفة بالله؛ دعا إليها القرآن الكريم، فيُعدّون الزهد، والورع، والصبر، والرضا، والتوكل من المقامات، ويُعدّون

---

(١) انظر: التصوف الثورة الروحية، عفيفي(ص: ٦٥).

المحبة، والخوف، والرجاء، والأنس، والشوق من الأحوال؛ فالتصوف يبدأ عندهم بمجاهدة النفس أخلاقيًا، ويتدرج السالك فيها إلى أن يصل إلى تلك المقامات والأحوال[١].

- تغلغل حركة الزهد في نفوس الكثير من المسلمين، الذين احتقروا الدنيا وفرّوا إلى الخلوات تاركين الحياة الاجتماعية، ولم يكن يسمّ هؤلاء بالمتصوفة؛ بل كانوا في الحقيقة زهّادًا وُصفت بعد ذلك أحوالهم بالتصوف[٢].

جعل هؤلاء المتصوفة هذه المفاهيم وغيرها القرآن الكريم مصدرًا للتصوف، والحق لو أنصفوا القرآن الكريم لما جعلوه مصدرًا يدعوا للتصوف؛ فلو نظروا في آياته؛ لوجدوا فيها دعوة الزهد والعزوف عن الدنيا التي يدعوا إليه المتصوفة؛ هي آيات قليلة جدًا؛ كما أن الإسلام وضع حدودًا وشروطًا خاصة للتزهد في الدنيا فلم يعظّمه، على بقية العبادات؛ بل إن لفظ الزهد بمعناه هذا لم يرد في القرآن الكريم أصلاً.

وعلى ما يبدو أن المتصوفة تستغل هذا المصدر لجعله يسير لمصلحتها، من خلال اختراع طرقًا جديدة متنوعة؛ لتأويل النصوص، وحملها على معاني جديدة لم يسبق إليها أحد، وتحميلها ما لا تحتمل من التأويلات، بحجة أن النصوص لها ظاهر وباطن؛ فالظاهر ما يعلمه الجميع والباطن ما لا يعلمه إلا خاصة المتصوفة كما قالوا.

ب. السنة النبوية:

وكما كان القرآن الكريم مصدرًا استمد منه المتصوفة تصوفهم؛ كذلك كانت السنة النبوية المتمثلة في حياة النبي ﷺ التعبدية، والاخلاقية وأقواله وأفعاله قبل البعثة وبعدها.

- **قبل البعثة:** تحنث النبي ﷺ في غار حراء منقطعًا عن الناس، وصخب الحياة ونعيمها، متقللًا من مأكله ومشربه، متأملا في الوجود مما أتاح له صفاء قلبه[٣].

- **بعد البعثة:** قلة طعامه وتقشفه ﷺ، وكثرة عكوفه على العبادة والتهجد، والقيام، وما تمتع به من كريم الخلق، والأدب إذ كان خلقه القرآن[٤].

---

(١) انظر: مدخل إلى التصوف، التفتازاني(ص:٣٨).

(٢) انظر: في التصوف الإسلامي، عفيفي(ص:٤٧).

(٣) انظر: السيرة النبوية، ابن هشام(ج١/٢١٨).

(٤) انظر: مختصر زاد المعاد، محمد التميمي(ص:٣٥-٣٧).

عدَّ المتصوفة نمط حياة النبي ﷺ في الخلوة بغار حراء للتعبد قبل البعثة، وعبادته في صلاته وصيامه وقيامه بعد البعثة؛ مستندًا عظيمًا لما يقومون به من أنواع العبادات الشاقة، ومن المعلوم أن النبي ﷺ وإن كان هديه سنة؛ إلا أن له خصائص وقدرات تميزه عن غيره من الناس، أقدره الله ﷻ عليها لا حيلة ولا قدرة لغيره بها، فلا يجوز للمتصوفة أن يعتبروها مصدرًا لهم تحت مسمي السنة النبوية.

ت. علم الكلام(١):

ويَعُدُّه البعض مصدرًا للتصوف؛ غير أن كثيرًا من الباحثين أغفله، ولم يقدّروا أثره في تطور العقائد الصوفية، على الرغم من اتصال كثيرٍ من المسائل الصوفية الفلسفية، بمسائل علم الكلام، ومما يؤيد ذلك أن كتب التصوف أمثال: (اللّمع) للسرّاج و(التعرّف) للكلاباذي، و(الرسالة) للقشيري؛ تُبين مدى استخدام الصوفية لعلم الكلام في خلال أقوالهم، ومزجهم لنظريات المتكلمين وأساليبهم بنظريات التصوف وأساليبه، كما يوجد عند الصوفية، الكثير من نظريات الأشاعرة، والكرامية، والشيعة، والإسماعيلية الباطنية، والقرامطة(٢).

فنظرية المعرفة ظهرت في غربي آسيا ومصر، الذي تأصلت فيها الثقافة اليونانية زمنًا طويلاً؛ فالتصوف الفلسفي الإلهي هو أثر من آثار النظر اليوناني، ولا يمكن إنكار امتزاج الفكر اليوناني والدين الإسلامي في التصوف(٣).

٢. المصادر الدخيلة، ومناقشتها:

دخل على أذهان المسلمين، أفكارٌ وثقافات من مصادر مختلفة غريبة ودخيلة عليهم ومن تلك المصادر ما يلي:

أ. المصدر النصراني للتصوف، ومناقشته:

صُنّفت النصرانية في نظر بعض الباحثين من مصادر التصوف، يتبيّن ذلك فيما يلي:

---

(١) علم الكلام: هو علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية المنسوبة إلى الدين، وإن لم تكن مطابقة للواقع انظر: لوامع الأنوار البهية، السفاريني(ج١/٤).

(٢) انظر: التصوف الثورة الروحية، عفيفي(ص: ٧٣-٧٤).

(٣) انظر: التصوف، إحسان إلهي ظهير(ص: ١٣١)

- **المصدر النصراني للتصوف:**

كانت النصرانية مصدر من مصادر التصوف؛ وذلك لأن النصارى كانوا ذوي صلة بالعرب قبل الاسلام، وكانوا يختلطون بهم ويشاهدون طقوسهم، وعباداتهم، فكانت فيهم الزهادة، ورياضة النفس، والخلوة؛ فتأثر التصوف فيما بعد بالنصرانية؛ ولذلك نجد عند الصوفية عبارات النصارى كمصطلحي" اللاهوت والناسوت"، الذي أكثر من استخدامها الحلّاج، ونجد عند الصوفية أيضًا أثر استخدام بعض أقوال الرهبان، وطرقهم في العبادة والملبس، هذا ما ذهب إليه المستشرقون، (أوليري– O'Leary)[١] في كتابه (الفكر الغربي ومركزه في التاريخ)[٢]، و(فون كريمر– von creamer)[٣] في كتابه (الحضارة الاسلامية ومدي تأثرها بالمؤثرات الأجنبية)[٤]، و(نيكولسون–Nicholson)[٥] و(جولدزيهر– Goldziher) [٦] و(آسين بلاثيوس – Aasin Blatus)[٧] [٨].

---

(١) (دى لاسى أوليرى– De Lacy O'Leary)(١٩٥٧م–١٨٧٢م) مستشرق بريطاني، كتب عن التاريخ المبكر للعرب. انظر: الموسوعة الحرة، ويكبيديا.

(٢) انظر: الفكر العربي، أوليري(ص:١٥٥–١٧٧).

(٣) (أَلْفْرِد فن كْرِيمَر– Alfred von Kremer)(١٨٢٨ – ١٨٨٩ م) مستشرق نمساوي، عُدّ من كبار الباحثين في الدين الإسلامي. انظر: المستشرقون، نجيب العقيقي(ص:٦٧٢).

(٤) انظر: الحضارة الإسلامية، فون كريمر(ص:١٩–٢٤).

(٥) (رينولد ألين نيكلسون – Reynold Alleyne Nicholson) (١٨٦٨م– ١٩٤٥م) مستشرق إنجليزي، كتب في التصوف والأدب الفارسي، له مقالات كثيرة في دائرة معارف الدين والأخلاق، ودائرة معارف الإسلام. انظر: الأعلام، الزركلي(ص:٣٩).

(٦) (جولدزيهر– Goldziher) (١٨٥٠ – ١٩٢١ م) مستشرق من أصل يهودي مجري، اشتهر بكثرة إسهامه وتحقيقاته عن الإسلام ورجاله، أول مستشرق قام بمحاولة التشكيك في الحديث النبوي الشريف، بدافع الغيظ والحقد على الاسلام، لم تُعرف حقيقته وسوء سريرته على الاسلام وأهله إلا متأخرًا. انظر: موسوعة المستشرقين، بدوي (ص:٩٠٦–٩٠٨)، من عبر التاريخ، الكوثري (ص:٣٠)، نظرات استشراقية، غلاّب (ص:٨–٩).

(٧) (ميغيل آسين بلاثيوس– 0Miguel Asín Palacios) (١٨٧١م–١٩٤٤م) له الكثير من المؤلفات عن الإسلام في العصور الوسطى، وعني بمحيي الدين بن عربي عناية شديدة، واشتهر بدراسة حركة التفاعل الثقافي بين المسيحية والإسلام، وتخصص في الفلسفة والتصوف. انظر: المستشرقون، العقيقي(ص:٥٩٥).

(٨) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، التفتازاني(ص:٢٨).

وكذلك التشابه في الألفاظ مثل (الكلمة) عند النصارى بمعنى الواسطة بين الله والناس؛ فقد اخترع الصوفية ما يشابهها؛ فعندهم (الحقيقة المحمدية) التي تعني أول مخلوق خلقه الله تعالى، وأنه أول تعيين للذات الالهية(١).

ومما يحسن ذكره هنا أن أول مستشرق أوروبي هو (ثولك- thulk) الذي ردّ أصل التصوف إلى المجوسية، ولكن بعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر تغير رأيه، ويبدو أن هذا التغير جاء بسبب نشاط حركة الطباعة والنشر في مصر والهند للكتب الصوفية، فتغير على إثرها مجرى البحث العلمي(٢).

ثم جاء بعده (فون كريمر- von creamer) صاحب كتاب (تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام) ردّ التصوف إلى الأصل النصراني، وتبعه على ذلك (نيكولسون- Nicholson) و(جولدزيهر- Goldziher) و(آسين بلاثيوس – Aasin Blatus) (٣).

- **مناقشة المصدر النّصراني للتصوف:**

ردّ المستشرقون الذين سبق ذكرهم التصوف إلى المصدر النصراني؛ إلا أنه وُجدت آراء أخرى تختلف نوعًا ما في ذلك فمثلاً:

يرى المستشرق (نيكولسون- Nicholson) ، أن العوامل السابقة ليست كافية للقول أن النصرانية مصدر من مصادر التصوف، فوجود الشبه بين الصوفية وبين بعض عبادات النصارى ليس دليلاً كافيًا على ذلك، وأن البحث والتحري عن أصل مبادئ الصوفية خارج دائرة الاسلام تكلفًا لا معنى له؛ فالتأثر بالمسيحية ليس معناه أنها مصدر من مصادر المذهب أو الديانة(٤)، ويؤكد أن التصوف، ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت أثرها فيه، ويرفض كل نظرية تقول بالأصل الواحد(٥).

ويؤيد التفتازاني هذا الكلام معلقًا بأن التأثر بالنصرانية كان في أواخر القرن الثالث الهجري؛ بعد أن كانت التعاليم الصوفية استقرت في القرنين الأول والثاني، فليس من الإنصاف

---

(١) انظر: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، عفيفي(ص:٨٠).

(٢) انظر: الموسوعة الصوفية، الحسيني معدي(ص:٦٥-٦٦).

(٣) انظر: في التصوف الإسلامي، عفيفي(ص: و من المقدمة).

(٤) انظر: تاريخ العرب الأدبي، نيكولسون (ص:٣٤٤). مدخل إلى التصوف الإسلامي، التفتازاني(ص:٢٩).

(٥) انظر: في التصوف الإسلامي، عفيفي(ص: ع من المقدمة).

جعل النصرانية مصدر للتصوف، ولكن بمرور الوقت، واحتكاك الحضارات، تسرب إليها شيئًا من المؤثرات الأجنبية، فظن بعض الكتّاب أن الصوفية أول ما أخذوا كان عن النصرانية [١].

وغاية الكلام السابق، هل النصرانية مصدر للتصوف أو لا؟ معلوم أن التصوف بدأ سنيًا إسلاميًا، تعاليمه كلها دينية شرعية، وليس معنى أنه تأثر بعد ذلك بديانات ومذاهب دخيلة غيرت من أصول تعاليمه، وقواعده، واستبدلت بعض مبادئه ومناهجه؛ أن لا نجعلها من مصادره، فالدين الاسلامي جاء باسم دين الاسلام وليس التصوف، ثم جاء الزاهدون وسموا أنفسهم متصوفة، وانتسبوا لدين الاسلام، وانتهجوا منهجه، وأخذوا بتعاليمه ومبادئه، وقواعده، فكان لهم مصدرًا أصيلاً، فأين الغرابة لو تأثروا فيما بعد بغيره وغيروا من تلك المبادئ والمناهج؟ والدين الاسلامي باقٍ على أصله لا يتغير محفوظ بحفظ الله له.

ب. المصدر اليوناني: (الأفلاَطونيّة الحَدِيثَة)، ومناقشته:

كانت اليونانية، أو الأفلاطونية الحديثة من مصادر التصوف يتضح ذلك فيما يلي:

- **المصدر اليوناني للتصوف (الأفلاَطونيّة الحَدِيثَة):**

كانت اليونانية مصدرًا للتصوف الإلهي الفلسفي، والذي ظهر في القرن الثالث الهجري، حيث ظهرت المؤلفات الفلسفية الأفلاطونية الحديثة التي عرفها المسلمون، ويبدو أن الكلام في الإلهيات عند المتصوفة مأخوذ من الغنوصية[٢] صاحبة فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة؛ فأصبح محمد ﷺ هو أول الصادرات عن الله ﷻ، ومنه صدرت المخلوقات، وهي عقيدة (الحقيقة المحمدية) عند الصوفية أو عقيدة (الانسان الكامل)، والتي يتصور الصوفية إمكانية تحقيق الوصول إليها كرتبة بواسطة الغنوص[٣]، واتخذوا من (أرسطو)[٤]، مرجعًا فلسفيًا لهم، وكان من

---

(١) انظر: المرجع نفسه(ص: ع من المقدمة).

(٢) الغنوصية: هي كلمة يونانية الأصل، معناها المعرفة، ثم أخذت مفهومًا اصطلاحيًا بمعني التوصل بالكشف إلى المعارف العليا، أو هو تذوق تلك المعارف بأن تُلقى في النفس إلقاءً لا يستند إلى الاستدلال، أو هي البرهنة العقلية. انظر: نشأة الفكر الفلسفي، على النشّار(ج١/١٨٦).

(٣) انظر: نشأة الفكر الفلسفي، على النشّار(ج١/١٨٦)، ومدخل إلى التصوف، التفتازاني(ص: ٣٢). التصوف الثورة الروحية، عفيفي(ص: ٧٥).

(٤) أرسطو: فيلسوف يوناني،(٣٨٤ ق.م –٣٢٢ ق.م) تلميذ أفلاطون، ومعلم الإسكندر الأكبر، شملت مؤلفاته العديد من المجالات الإنسانية مثل الفلسفة والمنطق، والأخلاق، والسياسة وغيرها، أنشأ أكاديميته الخاصة في أثينا، حيث قضى فيها معظم ما تبقي من حياته يُدرِّس، ويكتب، ويدرس. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم(ص:١١٢–١١٨).

معتقداته: أن الله ﷻ هو السبب الغائي الذي ينجذب إليه العالم بالضرورة طلبًا للكمال، وكل شيء ممكن الوجود متحقق فيه، فهو منزه عن كل ألم أو عاطفة، وعن كل رغبة أو حاجة، إنه كل ما يتوق الفيلسوف أن يكون[١].

كما أن بعض ألوان الصوفية تعود إلى المذهب الإسكندراني (الأفلاطونية الجديدة) الذي نظّم مذهبها رجل نصراني اسمه (أفلوطين)[٢]، الذي يرى أن الاتصال بالله والفناء فيه هو الهدف الحقيقي لجهودهم وسعيهم، وأنه العلة الأولى، ومنه يصدر كل شيء، وأن العالم منزّه عن كل صفة يمكن أن يوصف بها، ومع أن العالم منه؛ فإنه لم يخلقه؛ لأنه لو خلقه لكان ذلك يقتضيه شعورًا وإرادة، تعالى الله عما يقولون.[٣]

ويؤكد المستشرقون أن المؤثرات الأفلاطونية فاعلة منذ عصر ما قبل الاسلام، وإن أعظم ما تأثروا به هو كتاب (أوتولوجيا أرسطو طاليس) والذي يوصف بأنه أهم كتاب في الأفلاطونية، وهو ترجمة مختصرة لجزء من (تاسوعات أفلوطين)[٤]، وتُرجم للعربية تحت مسمى(قول في الربوبية) ليحسن ترويجه ويستساغ قراءته عند المسلمين[٥].

وكتاب (تاسوعات أفلوطين) هو واحدً من أهم ثلاثة مؤلفات فلسفية أفلاطونية، عرفها المسلمون وكانت معتمدهم في هذا المذهب، وإن لم تُعرف أنها من مؤلفاته؛ فلا يزال يحوطها الغموض، وهي رهن للبحث والتحقيق[٦].

---

(١) انظر: التصوف، عمر فروخ(ص:٣١-٣٢).

(٢) أفلوطين(٢٠٥م-٢٧٠م): فيلسوف روماني، مصري المولد والنشأة، اطلع على الأفكار الفارسية والهندية، كتب بعد الخمسين من عمره شروحًا لنصوص أرسطو وأفلاطون على طريقة النصارى والفلاسفة الوثنيين، احتوت على سحر، وتنجيم، وعرافة، وعلم طبيعي، جمعها أحد طلابه، وقسمها ستة أقسام في كل قسم تسع رسائل؛ فسميت بـ (التساعيات) أو(التاسوعات)، واشتهر فيها بمنهجه الصاعد والنازل المتضمن لكثير من العقائد الفلسفية والصوفية، كالكلام عن ذات الله ﷻ، والوجود، والنفس الكلية؛ ثم ترجمت في القرن الرابع إلى اللاتينية؛ وصيغت منها الأفلاطونية النصرانية؛ ثم ترجمت إلى العربية تحت عنوان (أوتولوجيا أرسطو طاليس) فخرجت منها نظريات مثل: نظرية الصورة الجسمية، ونظرية الاشراق الالهي. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم(ص:٢٨٦-٢٩٧).

(٣) انظر: التصوف، عمر فروخ(ص: ٣٢-٣٥).

(٤) انظر: مدخل إلى التصوف، التفتازاني(ص:٣٣).

(٥) انظر: التصوف الثورة الروحية، عفيفي(ص: ٧٦).

(٦) انظر: المرجع نفسه(ص: ٧٦).

- **مناقشة المصدر اليوناني للتصوف (الأفلاَطونيّة الحَدِيثَة):**

إن وجود الأثر اليوناني في التصوف الإسلامي لا يُنكر؛ والاختلاط برهبان النصارى، وحركة النقل والترجمة؛ هي التي أوصلت تلك الفلسفة للمسلمين؛ فتأثروا بها وتكلموا بما فيها، واستخدموا كثيرًا من مصطلحاتها مثل: العقل الأول، والعقل الكلي، والعلة والمعلول، والكلمة، وغيرها، فلا غرابة ولا إشكال أن تكون اليونانية أو الأفلاطونية الحديثة من مصادر التصوف؛ فهي من واحدة من الثقافات التي تأثرت بها وأخذت عنها.

ت. المصدر الفارسي، ومناقشته:

كانت بلاد فارس من البلدان غير العربية التي تأثر بها التصوف، وكانت مصدرًا له، يتبيّن ذلك فيما يلي:

- **المصدر الفارسي للتصوف:**

منشأ التصوف في بلاد فارس، مدينة (خراسان)[١]، والتي وصل إليها الاسلام خارج نطاق المحيط العربي نتيجة للفتوحات الاسلامية، ويُعدّ التصوف الفارسي فلسفيًا أكثر منه سلوكيًا؛ ولذلك يطلق الباحثون من الفرس عليه اسم(عرفان) مما يدل على أن التصوف الفارسي الإيراني هو تصوف فكري؛ فمصطلح (عرفان) قريب من المعرفة [٢].

وفي منتصف القرن الثالث الهجري انتقل مركز التصوّف من (بَلْخ) [٣]، أقدم مركز في (خراسان)، إلى (نيسابور)، وفيها ظهرت فرقة (الملامتيّة) التي تنفرد بطابع خاص يتمثّل في الاهتمام الزائد بالمظاهر النفسية، وقد قامت مدرسة (نيسابور) على أساس (الملامتية) وهي: كبح النفس واتهامها وتأنيبها على ما فرط منها، وعلى أساس الفتوّة، ومعناه الإيثار والتضحية وكفّ الأذى[٤].

وقد استدل بعض الباحثين على أن التصوف الإسلامي كان مصدره فارسيًا؛ بوجود الصلات الاجتماعية، والثقافية، والدينية، بين الفرس والعرب في مختلف العصور، كما أن أكبر

---

(١) خرسان: مقاطعة كبيرة من الدولة الإسلامية، حدودها مما يلي العراق، ومن أطراف حدودها طخارستان وغزنة وسجستان وكرمان، ومن أهم مدنها: نيسابور، وبلخ،. انظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي (ج٢/٣٥١).

(٢) انظر: التصوف عند الفرس، إبراهيم شتا(ص:٤)

(٣) بَلْخ: مدينة عظيمة من أمهات بلاد خراسان. انظر: آثار البلاد، القزويني(ص:٣٣١).

(٤) انظر: الأبعاد الصوفيّة، آنا ماري (ص:١٠٠-١٠١)، والتصوّف، عفيفي(ص:٩١).

رجال الصوفية الذين ظهروا في أول عهدهم كانوا من الفرس؛ إلا أن هذا ليس كافيًا للقول أن العقائد الدينية الفارسية، والنظريات الفلسفية كانت من هذا الاتصال(١).

- **مناقشة المصدر الفارسي للتصوف:**

الأنسب أن يُقال أن التصوف كان ثمرة من ثمرات الاختلاط الفارسي، وأثرًا من آثاره؛ لأن ذلك العصر كان حافلاً بكثير من حملة العلم، الذين هم من أصول فارسية؛ فلا يمكن إنكار ما أنتجت صلة العرب بالفرس من آثار قيّمة في الحياة العربية الاسلامية على اختلاف نواحيها(٢).

إن الميدان الأعظم الذي امتزج به التصوف الإسلامي في إيران؛ هو الفلسفة الأفلاطونية المحدثة؛ فبدخول إيران امبراطورية الإسكندر اجتمع الفكر اليوناني العقلي مع نزوع الروح الشرقية للبحث فيما وراء العوالم المادية(٣)؛ فالمدرسة الأفلاطونية المحدثة كانت أقوى المدارس تأثيرًا في بنية العرفان الإيراني، وعلى يد نصير الدين الطوسي(٤) (٦٧٢هـ) امتزجت أفكار هذه المدرسة والمذهب الشيعي لأول مرة(٥).

والحقيقة التي لا يمكن تجاهلها؛ أنّ الصّلات الثّقافية والدينية التي نشأت بين الفرس والعرب قد جاءت من اختلاط الأفكار والعقائد واحتكاك التعاليم والمذاهب، وكذلك الحياة الروحية الإسلامية على اختلاف صورها التي كانت بذورها الأولى في الجزيرة العربية؛ فبعد الاسلام وتحنث النبي ﷺ وتعبّد الصحابة، والتابعين وزهد الزهّاد، قد تجمع ذلك كله، وصار علمًا لقواعد السلوك، وبواطن القلوب، وأسرار النفوس، فأخذ صوفية الفرس منه بنصيبهم، كما أخذ صوفية العرب بحظهم منه أيضًا، وعلى الرغم من ذلك وُجد من يرى أنّ تأثير المصدر الفارسي في التصوّف الإسلامي كان ثانوياً للغاية.

---

(١) انظر: مدخل إلى التصوف، التفتازاني (ص:٢٦)

(٢) انظر: الحياة الروحية ، مصطفى حلمي(ص:٤٩)

(٣) انظر: التصوف عند الفرس، إبراهيم شتا(ص:٧)

(٤) نصير الدين الطوسي: أبو جعفر محمد بن محمد الطوسي، لقبه: نصير الدين، عالم فلكي، وأحيائي وكيميائي، ورياضياتي وفيلسوف، وطبيب وفيزيائي، ومتكلّم ومرجع شيعي فارسي، كان مسلما ينتمي إلى طائفة الإسماعيلية، وبعد ذلك اعتنق مذهب الشيعة الإثنا عشرية، اعتبره العالم والمؤرخ ابن خلدون أحد أعظم علماء الفرس، توفي(٦٧٢هـ، ١٢٧٤م) انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي (ج١/١٤٧). الأعلام، الزركلي(ص:٣٠).

(٥) انظر: التصوف عند الفرس، إبراهيم شتا(ص:١٠)

ث. المصدر الهندي، ومناقشته:

المصدر الهندي من المصادر الشرقية القصوى للتصوف يتضح كما يلي:

- **المصدر الهندي للتصوف:**

تُعدُّ الديانة الهندية من الديانات الوثنية التي عايشها العرب واطلعوا على تعاليمها، وتأثروا بنظرياتها، حتى جعلها المستشرقَين (ماكس هورتن Max Horten) [1] و(ريتشارد هارتمانRichard Hartmann) [2]، مصدرًا قويًا للتصوف؛ وذلك بعد دراسة تحليلية لتصوف الحلاّج والجنّيد والبسطامي، ليبرهنا أن التصوف في القرن الثالث الهجري كان مشبعًا بالأفكار الهندية، وأن الأثر الهندي أظهر ما يكون في حالة الحلاّج، وفي مصطلحاته الصوفية الفارسية، وتأثره بالمذاهب الهندية[3].

لا شك أنه من مصادر التصوف المذاهب الهندية والمانوية، والزرادشتية، وقد صرح بذلك وأقروا، كبار الكتّاب والباحثين في التصوف من المستشرقين والمسلمين، وحتى الصوفية أنفسهم.

واحتج المستشرق (ريتشارد هارتمان Richard) في إثبات دعواه في تأييد الأصل الهندي للتصوف بدلائل منها:

- أن معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربي؛ كإبراهيم بن أدهم، وشقيق البلخي، وأبي يزيد البسطامي.
- وأن التصوف أول ما ظهر وانتشر في خراسان.
- وأن تركستان كانت قبل الإسلام مركز تلاقي الديانات والثقافات الشرقية والغربية؛ فلما دخل أهلها في الإسلام صبغوه بصبغتهم الصوفية القديمة.
- وأن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود الأثر الهندي.

---

(١) (ماكس هورتن Max Horten) (١٨٧٤م– ١٩٤٥م). مستشرق ألماني، عني بالفلسفة وعلم الكلام في الإسلام، فأصدر عدداً كبيراً من الدراسات والترجمات. انظر: موسوعة المستشرقين، بدوي(ص: ٦١٨).

(٢) (ريتشارد هارتمانRichard Hartmann) (١٨٠٩م– ١٨٧٨م) مهندس ألماني. انظر: الموسوعة الحرة، ويكبيديا، تاريخ الاقتباس يوم/ ٥ يناير/٢٠٢٣م.

(٣) انظر: التصوف، إحسان إلهي ظهير(ص: ٩٧)، ومدخل إلى التصوف، التفتازاني(ص: ٣٠)، والتصوف الثورة الروحية، أبو العلا عفيفي(ص: ٧٧)، والمصادر العامة للتلقي عند الصوفية، صادق سليم صادق(ص: ٦٩–٧٣).

- وأن الزهد الإسلامي الأول هندي في نزعته وأساليبه؛ فالرضا فكرة هندية الأصل، واستعمال الزهّاد للمخلاة في سياحتهم، واستعمالهم للسُبح، عادتان هنديتان[١].

وقد وافق هؤلاء المستشرقين عدد من الباحثين، من المسلمين كالبيروني، الذي قارن بين العقائد الهندية والعقائد الصوفية؛ حيث ذكر أوجه الشبه بين العقائد الهندية والعقائد الصوفية من خلال مسألة: الأرواح، وكيفية الخلاص من الدنيا وصفة طريقه؛ ثم إلغاء التمايز ومحو الإشارة[٢].

- **مناقشة المصدر الهندي للتصوف:**

إن تعريف الصوفية للتصوف بالفناء، والتخلق بالأخلاق الحميدة والتخلي عن الشهوات، وقمع الهوى دليل على تأثرهم بالفلسفة البوذية، والتي تعرّف بـ(النرفادا neer–VAHna)[٣] بنحو تعريفهم هذا، كما أن تعريف الفناء عند من يقول بوحدة الوجود من الصوفية يشبه تعريف (الفيدانتا الهندية Vedānta) [٤] عند الفكر الهندي، كما يري كثير من المستشرقين أن عددًا من مصطلحات المتصوفة هي نفسها مصطلحات (الفيدانتا Vedānta) في الفكر الهندي؛ بل هناك نقاط إلتقاء بين الصوفية والفكر الهندي منها:

النقطة الأولى: المريد الصوفي شديد الشبه بما يسميه الهنود مرحلة التلميذ البادئ المتميز، (أدهيكارين –Ativachin) (أتيفاشين– adhikarin).

---

(١) انظر: مدخل إلى التصوف، التفتازاني(ص: ٣١)، والتصوف المنشأ والمصدر، إحسان إلهي ظهير(ص: ٩٨)، والمصادر العامة للتلقي عند الصوفية، صادق صادق(ص: ٧٤–٧٦).

(٢) انظر: تحقيق ما للهند، البيروني(ص:٤٠–٦٢).

(٣) (النرفادا neer–VAHna) مفهوم قديم متعدد المعاني في الفكر الهندي، معناه حالة من الغبطة، أو دخولاً أبديًا في الراحة، تفقد فيها النفس وعيها، وهي شعار التاج في العمارة الفكرية البوذية، صعبة التحليل، ولا ضرورة للتساؤل حول ماهيتها، وكيفيتها؛ فبوذا يشدد على عدم إعطاء المعلومات الواضحة عنها؛ إلا أنه يُعدها الغاية القصوى الواجب نشدانها. انظر: الفلسفة في الهند، علي زيعور(ص:٢٨١).

(٤) (الفيدانتا سارا Vedānta): مدرسة هندية قديمة اشتق اسمها من (الفيدانا Vedāna)، الذي هو كتاب آري مقدس يعني معرفة المجهول عن طريق الدين، ويشمل كتاب (الفيدا) على أوراد تعبدية، وأناشيد دينية، ورقى سحرية، ويرجع تاريخها إلى القرن الخامس بعد الميلاد، ويصور مذهب المدرسة؛ الديانة البرهمية؛ ثم تحول بعد ذلك إلى الفلسفة النظرية في وحدة الوجود؛ بحيث تقرر أن براهما في كل شيء، وكل شيء في براهما. انظر: الفلسفة في الهند، علي زيعور(ص:٣٣٣).

النقطة الثانية: المسبحة مأخوذة من الهند، أما الخرقة، والركوة، والعصا؛ فهي أدوات لها نفس الدلالة عند الجانبين[١].

النقطة الثالثة: اتفاق المشايخ الصوفية على أن بناء أمرهم على أربعة أشياء: قلة الطعام، وقلة المنام، وقلة الكلام، والاعتزال على الناس، كما أن طريقة التدرّب على الجوع، تشبه تماما طريقة يوجا الهندية حذو القذة بالقذة [٢].

النقطة الرابعة: (النرفادا neer–VAHna) والفناء في الله مفهومان يتحققان بنفس الطرائق ولهما نفس الغاية، ثم إن المراقبة، والتأمل وضرب الإنسان نفسه (تاباس– tapas) هي طرائق ومكابدات مماثلة.

النقطة الخامسة: التناسخ والحلول ووحدة الوجود، تشبه ألوانًا هندية، وكذلك الأساطير المحدثة عن قوة الصوفي الخارقة، نجد لها جذورًا في الهند، وكذلك حلقة الذكر وما يصاب به الوجداوي في حالة النشوة والانجذاب [٣].

ومن الواضح التأثر الكبير بالفكر الهندي مما لا يدع مجالاً للشك، بجعله مصدرًا أصيلاً للفكر الصوفي، الذي استقى منه أغلب معتقداته وتعاليمه، وأوراده، وأذكاره، حتى وإن اجتهد بعض الكتّاب لإثبات هذا التأثر بشكل مبالغ فيه والبعض اعترض؛ إلا أن الأمر أوضح من هذا الخلاف والاعتراض.

ج. المصدر الصيني، ومناقشته:

كان المصدر الصيني من مصادر التصوف الإسلامي يتبّن ذلك من خلال الآتي:

- **المصدر الصيني للتصوف:**

لقد اتصل العرب والمسلمون بالصين من خلال التجارة قديمًا منذ قرون قبل الميلاد وبقيت هذه الصلة بعد الميلاد في القرون الأولى، ولكنها لم تدوّن إلا في أواسط القرن الخامس، أما عن صلة التصوف بالصين؛ فبدايتها من عند المفكر (لأوتسة – Lotus) [٤] الزاهد

---

(١) انظر: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، صادق صادق(ص: ٧٨).

(٢) انظر: التصوف في تاريخ الفكر الاسلامي، برهان زريق(ص:٥٣).

(٣) الفلسفة في الهند، علي زيعور(ص: ٣٨٦).

(٤) (لأوتسة – Lotus): (لاو تسي) أو (لاوتزو) تعني الكلمة السيد القديم وهي لقب تفخيم، والمقصود فيلسوف صيني قديم مهم في الطاوية ولد سنة (٦٠٤) ق.م، ويُعدّ أحد الأنقياء الثلاثة في الطاوية، وقيل إنه شخصية

المتقشف صاحب الحكمة الصينية في القرن السابع قبل الميلاد، رفض (لأوتسة – Lotus) المتع البشرية وأراد الإصلاح لقومه، ودعا إلى ترك العمل، والتخلي عن الشهوات، وحاجات الجسد المادية، عاصر (لأوتسة – Lotus) حكيم الصين الأكبر (كونفوشيوس – Confucius)، الذي كان أيضًا مفكراً عمليًا ومصلحاً إجتماعيًا(١).

عندما عجز (لأوتسة – Lotus)عن إصلاح قومه، ترك كتاب أسماه (تأوته – taut)(٢) ثم اتجه إلى العزلة والهجرة، ومعنى (تاو–tau) من كلمة (تأوته – taut) هو: الطريق الروحي ومعنى (ته) النعمة أو اللطف الإلهي، وتُعدُ كلمة (تأوته – taut) قديمة ذات دلالة صوفية تشتمل على الأخلاق، وفلسفة الحياة، وعلة الوجود، ونظام الطبيعة الخالد كما يقول الصينيون(٣).

ويزعم (لأوتسة – Lotus) أن الاتصال بـ(تاو–tau) يكون عن طريق التجرد من الشهوات، والرياضة الصوفية وترك الزهو، وهجر الشعور الذاتي، ويبلغ التآوي غايته من خلال مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: تزكية النفس وتطهيرها، والتحرر الكامل من الشهوات؛ حتى يستطيع أن يفهم (تاو–tau).

المرحلة الثانية: الإشراق؛ وهو الاستغناء التام عن التكلف حتى يصبح الإتيان بالفضائل سجيةً فيه لا يشعر بها.

المرحلة الثالثة: الاتصال والاتحاد؛ بـ(تاو–tau) حتى يتحرر الفرد من قوانين الطبيعية، ويزعم (لأوتسة – Lotus) أن الانسان بهذه المرتبة يستطيع أن يعرف كل ما في العالم بدون أن يخرج من باب داره(٤).

خيالية يدّعي كثير من النبلاء والعامة أنهم ينتسبون لنسله، كان غامضًا، وناسكًا منعزلاً وحيدًا. انظر: أديان العالم، سميث (ص٣٠٠ – ٣٠٦)، ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيش(ص: ٥٧٥–٥٧٧).

(١) انظر: التصوف، عمر فروخ (ص: ٤٠–٤٢).

(٢) (تاو–tau): التاوية هي أحد فروع الكونفوشية، وهي اصطلاح ينتمي إلى الثقافة الصينية، ويقصد به الطريق الصحيح، طريق السماء الذي أسس له قبل الميلاد (لأوتسة – Lotus)، وتقوم تعاليم هذا المذهب على مخالفة ملذات الحياة والنزوع إلى التأمل الصوفي. انظر: أديان العالم، سميث، (ص:٣٠٠– ٣٣٣).

(٣) انظر: التصوف، عمر فروخ (ص: ٤٣–٤٥).

(٤) انظر: التصوف في تاريخ الفكر الاسلامي، برهان زريق(ص:٥٣).

- **مناقشة المصدر الصيني للتصوف:**

إن الأفكار والمعاني السابقة قد وُجدت في التصوف سواءً بسواء؛ فالعزلة وتعذيب الجسد وفكرة اللطف، واعتزال الشهوات، والطهارة، والتزكية، والاتحاد، قد مُلئت بها كتب الصوفية، كما أن الإشراق الصيني هو فكرة شبيهة بالكشف عند الصوفية، وفكرة الاتصال والاتحاد أيضًا شبيه بالفناء عند الصوفية.

وهناك أمور تبين الصلة بين التصوف الاسلامي وبين فلسفة الحياة الصينية توصل لها بعض الباحثين من عدة وجوه، أبرزها:

الوجه الأول: اتفاق العرب الصينين في تسمية المذهب(طريقًا أو طريقة).

الوجه الثاني: نظرتهم جميعًا إلى الحياة على أنها سفر.

الوجه الثالث: أصر الجميع على أن يكون للسالك منهاج خاص في حياته لا يقلد فيه أحدًا.

الوجه الرابع: جميعهم وضعوا أحوالاً متشابهة من الرضا، والخوف، والرجاء، والمحبة، والزهد، وترك الدنيا، وهجر الشهوات.

الوجه الخامس: متصوفة الإسلام رأوا أن الله ﷻ علة الوجود، ورأى ذلك الصينيون في (تاو–tau).

الوجه السادس: غموض اللغة عندهم جميعًا، والإضراب عن ذكر الاسماء الصريحة(١).

وبعد عرض المصادر العامة للتصوف الاسلامي؛ يظهر أن التصوف قد تأثر بهذه المصادر في تعاليمه، ومبادئه، وعباراته، ومصطلحاته، ومدلولاته، ومناسباته، وهذا واضح بيّن لا يشك في وجوده أي ناظر، وأما محاولة بعض الكتّاب والباحثين بردّ التصوف إلى المرجع الاسلامي، وتبرأته من تقمّصه لنظريات الغرب ومناهجهم، وسننتهم، وإعادته إلى طبيعة النفس الإنسانية بحجة؛ أن صوفية الاسلام لم يكونوا مجرد نقلة عن الفرس أو النصارى أو الهنود أو الصينين أو غيرهم، وأن التصوف متعلق بالشعور والوجدان، على الرغم من اختلاف الشعوب والأجناس، فما تصل إليه نفسٍ بشريةٍ عن طريق المجاهدة الروحية؛ قد تصل إليه أخرى(٢)؛ **فيجاب على دعواهم** بأن التصوف الاسلامي لم يتطور طبيعيًا داخل حدود الاسلام؛ بل كان متأثرًا بمن دخل فيه من العجم والنصارى؛ فما يمتّ بصلة طفيفة للمصادر غير الإسلامية،

---

(١) انظر: التصوف، عمر فروخ (ص:٥٤–٥٥).

(٢) مدخل إلى التصوف، التفتازاني(ص: ٣٤).

يدلل أنه اطلع عليها، وتعمق بها، وأخذ منها ما ارتضى وأراد؛ فلا فرق بين طفيف وكثير في هذا النّهل، ويكفي بإطلالة الإشعاعات الزّهدية النّصرانية وضاءةً على التصوف الإسلامي، وكونه نشأ واسعًا متطورًا بنظام صوفي إسلامي؛ لا يمنع أنه كان متأثرًا بما قبله ثم تأثر بما بعده؛ فهذا منهجه؛ فمن يرتضي التأثر بالأولين؛ لا يزعجه الأخذ من الآخرين.

وهذا ما وافقه كلام الباحث برهان زريق في كتاب(التصوف في تاريخ الفكر الاسلامي)، في أن التصوف الاسلامي تجربة عربية إسلامية في الأصل، والنشأة، والمنبت، وهو حدث عفوي زاهد، لكنه في مراحله المتأخرة أخذ يضيف إلى تجربته الروحية الاستبصارات الفكرية الآيلة إليه من الاحتكاك بالشعوب، ومع هذا بقي محتفظًا بأصالته في بعض جذوره.

ثم زاد الباحث مصطفى حلمي في (الحياة الروحية) الكلام تأكيدًا، وتأييدًا، في أن التصوف في أول نشأته كان نتاجًا تلقائيًا مستقلاً عن كل العوامل الدينية، والفلسفية، والأجنبية؛ فالنفس الإنسانية هي هي بعينها في كل أفراد الإنسان، وهي هي أيضًا، إذا خضعت لألوان من المجاهدات، والرياضات، ووصلت إلى درجة من الصفاء الروحي، والنقاء القلبي، وفي المقابل، لا يمنع أن يكون التصوف هو هو بعينة الذي ظهر في أماكن مختلفة، وبصور متعددة؛ فإذا كان هناك رأيًا في مصدر التصوف؛ فلا بد من النظر إلى التصوف على أنه مذهب ديني، أو فلسفي له حدوده التي تجعل منه شيئا مصطبغًا بصبغةٍ معينةٍ، أو متأثرًا بعاملٍ من العوامل الأجنبية دينية كانت أو فلسفية، وهنا استندت الباحثة على طبيعة النفس الإنسانية التي تتغير وتتأثر بما يدور حولها؛ فلا عجب لو اصطبغت به، فهذه سنة كونية، لا يقدر على تغييرها، وتبديلها، والإعراض عنها؛ إلا من أقدره الله ﷻ.

الفصل الأول

التعريف بابن عربي وكتابه الفتوحات المكية ومنهجه فيه.

المبحث الأول:

التعريف بابن عربي الطائي الصوفي.

يُعرف ابن عربي بأنه أحد أشهر المتصوفين في العالم الإسلامي، بل ومن الفلاسفة المسلمين على مرّ العصور ويُعده أتباعه من الأولياء ويلقبونه بألقاب كثيرة يمجدونه ويثنون عليه فيها، وفي هذا المبحث سيتم التعريف بشخصية ابن عربي من حيث: تربيته، وأسرته، والبيئة المحيطة به، والظروف التي أثرت في توجهه الصوفي.

المطلب الأول: التعريف بابن عربي(اسمه، ونسبه، وكنيته، وألقابه).

فاتحة القول عن التعريف بابن عربي؛ أنه شخصية اشتهرت بين الباحثين والمحققين من أهل العلم، وكان على قدر من الذكاء وسرعة الحفظ؛ فاشتهر اسمه، وتعدد نسبه، وكثرت كُناه، وكثُر طلابه، وكذلك شيوخه، ورحلته في طلب العلم وسيتم التعرف فيما يلي على اسمه، ونسبه، وكنيته، وألقابه.

أولًا: اسمه:

محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله، محيي الدين[١]، الطائي المُرسي الحاتمي من ولد عبد الله بن حاتم أخي عدي بن حاتم[٢].

ثانيًا: نسبه:

نُسب ابن عربي إلى أسماء كثيرة عُرف واشتهر بها بين الباحثين والكتّاب منها:

١. **ابن عربي:** غير المعرَّف بالألف واللام، كما هو معروف عند أهل المشرق؛ تفريقًا بينه وبين القاضي أبي بكر ابن العربي[٣]، ويُعرف عند أهل المغرب والأندلس وبعض علماء المشرق؛ بابن العربي معرّفًا بالألف واللام، وهو الصواب على أن يُفرق بينهما بالنسب، فابن العربي المَعَافِري المالكي، غير ابن عربي الحاتمي الصوفي الظاهري[٤]، وقد بيّن هذا الفارق

---

(١) فوات الوفيات، محمد شاكر(ج٣/٤٣٥-٤٣٨)، وطبقات المفسرين العشرين، السيوطي(ص:١١٤).

(٢) انظر: محاضرة الأبرار، ابن عربي(ص:٤٤١)، ونفح الطيب، المقري(ج٢/١٦٢).

(٣) ابن العربي: محمد بن عبد الله بن محمد المَعَافري، مشهور بالقاضي أبو بكر بن العربي الإشبيلي المالكي من علماء الأندلس، ولد سنة(٤٦٨هـ) كان فقيهًا أصوليًا، محدثًا، ومفسرًا، وأديبًا، ومؤرخًا، وصنف كتباً في ذلك، وولي قضاء إشبيلية، توفي سنة(٥٤٣هـ) انظر: بغية الملتمس، أحمد الضبي(ص: ٩٢).

(٤) انظر: هامش تحقيق القول المنبي، خالد مدرك(ج١/١٢٧).

وأوضحه، المقري التلمساني في (نفح الطيب)، وذكر أن أهل المشرق اصطلحوا على التفريق بينهما بالألف واللام[١].

٢. **الطائي**[٢]: نسبة إلى قبيلة طيء، وهي قبيلة عربية مشهورة، منها حاتم الطائي المشهور بالكرم[٣].

٣. **الحاتمي**[٤]: نسبة إلى حاتم الطائي[٥].

٤. **الأندلسي:** نسبة إلى منشأه بلاد الأندلس.

٥. **المُرسي:** نسبة إلى مُرسية في الأندلس التي ولد فيها.

٦. **القشيري:** نسبة إلى أحد شيوخه الذي سمع منهم[٦].

تُعيد كتب التراجم والتاريخ، بشكل عام، نَسب الشخصيات إلى الجذور من الآباء والأجداد، أو القبائل، أو أماكن الميلاد، والإقامة، أو غير ذلك مما شابه، مما يُعرف به بين أبناء عصره، وما سبق من نسب ابن عربي؛ هو مما سُمي به في حقبته.

ثالثًا: كنيته:

تعددت الكني التي يُكنّى بها ابن عربي؛ فكنّيَّ: أبو محمد، وأبو بكر[٧].

رابعًا: ألقابه:

وكما كثرت أنسابه وكناه؛ كذلك ألقابه ومنها:

١. الشيخ الأكبر[٨].

٢. ابن أفلاطون[٩].

---

(١) انظر: نفح الطيب، المقري(ج٢/١٧٥).

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي(ج١٦/٣١٠).

(٣) انظر: محاضرة الأبرار، ابن عربي(ص:٤٤١).

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي(ج١٦/٣١٠).

(٥) انظر: المرجع نفسه(ص:٤٤١).

(٦) تاريخ الإسلام، الذهبي(ج١٤/٢٧٣)، وطبقات المفسرين العشرين، السيوطي(ص:١١٤)، ولسان الميزان، ابن حجر(ج٥/٣١٤).

(٧) انظر: دولة الإسلام في الأندلس، محمد عنان(ج٤/٦٧٩).

(٨) انظر: الكبريت الأحمر، الشعراني(ص:٧).

(٩) انظر:ابن عربي، آسين بلاثيوس(ص:٥).

٣. سلطان العارفين[١].

٤. البحر الزاخر[٢].

إلى غير ذلك من ألقاب التفخيم والتبجيل التي أطلقها عليه الكتّاب والشّراح لكتبه من بعده ممن أُعجبوا بفكره ومعتقده.

المطلب الثاني: حياة ابن عربي الاجتماعية.

لابد للباحث في شخصية ابن عربي؛ أن يعرف الظروف التي أحاطت بها، وأثرت في إعدادها تربيةً وسلوكًا، منذ مولده وحتى وفاته.

أولاً: مولده، ووفاته:

ولد ابن عربي (بمُرْسِية)[٣] في الأندلس ببلاد المغرب العربي، في السابع عشر من رمضان عام (٥٦٠هـ) الموافق(١١٦٤ م)، زمن خلافة المستنجد بالله العباسي[٤] بالمشرق، وكانت (مُرْسِية) آنذاك تحت ولاية (محمد بن سعد)[٥] المعروف(بابن مردنيش) زمن السلطان (أبي يعقوب الموحدي)[٦]، حاكم دولة الموحدين بالمغرب، وتوفي ابن عربي في دمشق يوم

---

(١) انظر: حلية البشر، عبد الرزاق الدمشقي(١٣٢٧).

(٢) انظر: فوات الوفيات، محمد شاكر(ج٣/٤٣٨).

(٣) مُرْسِية: أهم مدن الأندلس، تقع على ضفة نهر كبير كنيل مصر، ولها حصون وقلاع لا مثيل لها، ولها جامع جليل، وأسواق عامرة، كثيرة الشجر، وافرة المعادن، حاذقة الصناعة. انظر: الروض المعطار، الحميري(ج١/٥٣٩).

(٤) المستنجد بالله العباسي(٥١٨هـ-٥٦٦هـ): يوسف بن المقتفي، بويع له بالخلافة في اليوم الثالث من وفاة أبيه المقتفي سنة(٥٥٥هـ)، وعمره يومئذ تسع وعشرون سنة، وكان رجلاً صالحاً، فرح المسلمون به بعد أبيه، وكان موصوفاً بالعدل والرفق، فَاضلا أديبا. انظر: المنتظم في التاريخ، ابن الجوزي(ج١٨/١٣٩)، ومورد اللطافة، ابن تغري (ج١/٢٢٣).

(٥) محمد بن سعد (٥١٨هـ- ٥٦٧هـ): ابن مردنيش، أبو عبد الله، صاحب شرق الأندلس: مُرْسِية وما انضاف إليها، فلما توفي الملك اتفق رأي أجناده على تقديمه عليهم، وكان صغير السن شابًا، لكنه كان ممن يضرب بشجاعته المثل، وابتلي بجيش عبد المؤمن يحاربونه، فاضطر إلى الاستعانة بالفرنج. انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان(ج٧/١٣١)، وتاريخ الإسلام، الذهبي(ج١٢/٣٧٩).

(٦) أبو يعقوب الموحدي: يوسف بن محمد بن يعقوب بن عبد المؤمن بن علي، بويع له وسنّه يومئذ ست عشرة سنة، في أحد عشر من شعبان من سنة (٦١٠هـ) وكانت ولايته عشرة أعوام وشهرين، كلها جهادً ودفاعًا عن دولة الموحدين بالأندلس، توفي في سنة (٦٢١هـ).انظر: المعجب، المراكشي(ج١/٢٣٧).

الجمعة، في الثامن والعشرين من ربيع الأول سنة(٦٣٨ هـ- ١٢٤٠م)[(١)]، ودُفن بمقبرة القاضي (ركن الدين ابن الزكي)[(٢)] بسفح جبل قاسيون[(٣)]، وهي حارة الصالحية بدمشق اليوم.

ثانيًا: أسرته، ونشأته، وتربيته:

ومما يحسن الانتباه إليه هنا، ومن خلال المطالعة لكتب التراجم، وتصانيف المؤرخين، والباحثين العرب، والمستشرقين، الذين أرّخوا لابن عربي سيرته الذاتية، وحياته الاجتماعية؛ يتضح أنهم قد نقلوا أغلب الحقائق، والأحداث، عن كتاباته عن نفسه في كتبه، والذي يظهر فيها تأثير الحياة الاجتماعية، بالحالة السياسية للبلاد، وهذا يؤيد بعض ما يرويه من الوقائع، والأحداث التي جرت في حياته، وأما تفاصيل أسرته ونشأته؛ فلم يوجد من كذّب كلامه عنها من ناحية كونها حدثًا؛ إلا انتقادًا لسلوك، أو لقول لا يليق، ولسان الحال يقول: ما كان ليكذب على نفسه في سرد سيرته الذاتية؛ إذ ليست من الأمور التي تستتر؛ لذلك لا غرابة لو كانت تفاصيل نشأته، وأسرته، مصادرها من كتبه هو؛ فأغلب الكتّاب أخذوها عنه.

١. أسرته، ونشأته:

كان ابن عربي من أسرة نبيلة غنية وافرة التقوى[(٤)] حيث نشأ نشأة ورعة تقية، في جو أسري عامر بنور التقوى، والإيمان، فكان والده (علي بن محمد)، عربي النسب من سلالة (حاتم الطائي)، إمامًا في الفقه والحديث، وعلمًا في الزهد والتقوى والتصوف، وكان جده أحد قضاة الأندلس وعلمائها، وله من الأخوال والأعمام زهّادا تركوا الدنيا والسلطان وانقطعوا بالعبادة عن الناس، فيقول ابن عربي في الفتوحات:" كان خالي (أبو مسلم الخولاني) يقوم الليل، فإذا أدركه الإعياء ضرب رجليه قائلاً: " أنتما أحق بالضرب من دابتي، أيظن اصحاب محمدﷺ أن يفوزوا به دوننا، والله لأزاحمنهم عليه حتى يعلموا أنهم خلفوا من بعدهم رجالً"[(٥)].

---

(١) دولة الإسلام في الأندلس، محمد عنان(ج٤/٦٧٩). المعجب، المراكشي (ص:١٥٤).

(٢) ركن الدين ابن الزكي: محمد بن علي بن محمد بن يحيى بن علي بن عبد العزيز، قاضي قضاة الشام، ولقب أيضًا بمحيي الدين، أبو المعالي، من بيت القضاء والحشمة والأصالة والعلم توفي سنة(٥٩٨هـ). انظر: تاريخ الاسلام(ج١٢/١١٥٥).

(٣) انظر: نفح الطيب، المقري(ج٢/١٦٤).

(٤) ابن عربي، آسين بلاثيوس(ص:٦).

(٥) انظر: محي الدين، طه سرور(ص:١٤). ابن عربي، الفتوحات المكية(ج٢/٣).

من الواضح أن الأسرة كانت على قدر من الصلاح والزهد والتصوف، لكن ليس تصوفًا مذهبيًا بمنهج، وإطار، وهيكلية، لكن زهدًا، وعبادةً، وإقبالًا على الله، هذه التربة التي رَبَى فيها ابن عربي وأخصب فيها أفكاره؛ لا تعني أن الأسرة كانت على نفس المعتقد الذي يدين به؛ بل ما ذهب إليه كان وحي نفسه لنفسه.

٢. زوجاته، وأبناؤه:

كان لابن عربي عدد من الزوجات على مدار ارتحاله، يُعرفن على نحو ما يأتي:

أ. زوجات ابن عربي: تزوج ابن عربي بأكثر من زوجة، منهن من عُرفت باسمها ومنهن من عرفت بوصف آخر.

- تزوج ابن عربي، بفتاة من وسطه تحمل نفس فكره وفهمه؛ وذلك بفضل ثروة أسرته، وكانت على درجة من الجمال، محبة للحياة الروحية؛ فكانت أحد دوافعه الي الإمعان فيها[١].
- ومن زوجاته، مريم البجائيّة، والذي ذكرها مرةً في إسنادٍ يقول فيه:" سمّعت هذه المجلّدة عليّ أهلي مريم بنت محمد بن عبدون البجائيّة وفقها الله وأذنتُ لها أن تحدّث بها عني وتجمع تواليفي ورواياتي"[٢].
- تزوج أيضًا فتاةً تدعى (نظامًا)؛ فامتدحها بكلام عجيب، واتخذ منها رمزًا للحكمة الخالدة، التقى بها عندما رحل إلى مكة؛ فاستقبله فيها أبوها، وكان شيخًا إيرانيًا، على درجة من العلم والعقل والصلاح[٣].
- تزوج من فتاة أخرى تدعى(قرة العين) التقي أيضًا بها بمكة؛ فحادثته في المحبة الإلهية، واتصل بينهما حوارً طويلاً، فيه من الغزل الصريح ما فيه؛ حتى سألها في آخر ذلك الحوار، ما اسمك؟ قالت:" قرة العين" قال:" لي"[٤].
- ومن زوجاته أيضًا، والدة تلميذه وربيبه(صدر الدين الْقُونَوِيُّ)[٥].

(١) انظر: ابن عربي، آسين بلاثيوس(ص:١٠) والفتوحات المكية، ابن عربي (ج٢/٥).

(٢) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/ ٣٤٥)، ونهر الذهب، الغزي(ج١/١٤٤).

(٣) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٢/٥).

(٤) انظر: محي الدين، طه سرور(ص: ٦٣).

(٥) صدر الدين الْقُونَوِيُّ: محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن على، أبو المعالي، كان أبوه اسحاق من أشراف السلاجقة، توفي سنة(٦٧٣هـ). انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي(ج٢/١٤١)، والأعلام، الزركلي(ص:٣٠)، وشذرات الذهب، العكري(ج٧/٣٤٠)، والفتوحات المكية، ابن عربي(٢ج/٦).

ب. أبناء ابن عربي: أنجب ابن عربي ثلاثةً من الأولاد وهم على النحو التالي:

- سعد الدين[1]، وكان أديبًا بارعًا، وشاعرًا، له ديوان.
- عماد الدين[2]، وكان فاضلا، سمّع الكثير من الكتب على شيخه، مثل صحيح مسلم.
- زينب، والتي ذكرها والدها في (الفتوحات) وأنها كانت تلهم في المهد[3].

تبيّن مما سبق أن زوجاته كنّ على نفس أفكاره، فهنَّ المعاونات، والمؤازرات له، ولقد كنّ اختياره هو، وهذا يعني أنه اختار من يوافق فكره، وبما أنه لم يدعو لمذهبه في زمانه، إذا كان علماء عصرة من الصلاح والتقوى ما لا يقبلوا زيغًا ولا انحرافًا على عقيدتهم، لذلك لم تذكر كتب التراجم بأن أبناءه حملوا فكره ومنهجه، أو كانوا على نفس طريقته؛ لكن لا يسلم الأمر من بعض التأثر الواضح في أدبياتهم وأشعارهم؛ فهو الأب والمعلم والشيخ.

٣. تربيته الروحية:

تعددت المؤثرات في حياة ابن عربي والتي انعكست على تربيته الروحية، ومن أبرزها:

أ. توثق الكتب حدثين شهيرين حصلا لابن عربي في شبابه كان لهما بالغ الأثر في توجهه الروحي، وهما:

- مرض ابن عربي مرضًا شديدًا، وفي أثناء شدة الحمي؛ رأى في المنام أنه محوط بعدد ضخم من قوى الشر، مسلحين يريدون الفتك به، وبغتة رأى شخصًا جميلاً قويًا مشرق الوجه، حمل على هذه الأرواح الشريرة ففرقها، ولم يبق منها أي أثر؛ فيسأله محيي الدين من أنت؟؛ فيقول له أنا (سورة يس)؛ فلما استيقظ رأي والده جالسًا إلى وسادته يتلو عند رأسه سورة يس، ثم لم يلبث أن برئ من مرضه[4].

---

(١) سعد الدين: محمد بن محمد بن علي بن عربي،(٦١٨ – ٦٥٦ هـ) ولد في ملطية، وسمع الحديث ودرس وناب في دمشق وتوفي بها، ودفن بقرب أبيه وله ثمان وثلاثون سنة. انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي (ج١٤/٨٤٤).

(٢) عماد الدين: محمد بن محمد بن علي ابن محمد بن أحمد بن عبد الله بن عربي، أبو عبد الله، كان فاضلا سمّع صحيح مسلم على الشيخ بهاء الدين المقدسي، وتوفي بدمشق سنة(٦٦٧هـ).انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي(ج١/١٥٨).

(٣) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٢/١٧)، ولم أجد لها ذكرًا في كتب التراجم.

(٤) انظر: المرجع نفسه (ج٢/٤)، والإسرا إلى مقام الأسرى، ابن عربي(ص:١١).

- عمل ابن عربي جنديًا في خدمة ولاة دولة الموحدين بالأندلس، مدةً من الزمان؛ فخرج مرةً مع الأمير (يوسف بن عبد المؤمن بن على)[1] بقرطبة قاصدين المسجد الجامع للصلاة، فرأى ابن عربي خشوعًا وخضوعًا وتذللًا كثيرًا في الصلاة من الأمير، فتذكر في نفسه نعيم الدنيا وملكها الزائل، مستوحيًا ذلك من الأمير الخاشع؛ فترك الجندية ولزم طريقة التصوف، كان هذا الحدث سنة(٥٨٠هـ)، ما معناه أنه كان بالعشرين من عمره[2].

ويبدو أن ابن عربي بعد هذين الحدثين اتجه للحياة الروحية؛ فلم يكن لديه من قبل التوجهات الصوفية التي انتهجها فيما بعد، فكانت هذه أُولى خطوات توجهه إلى طريق التصوف، أسهم في ذلك، ما كانت عليه حياته الأسرية؛ إذ كان أبوه وأعمامه وأحد أخواله من صوفية السلوك وليس تمذهبًا؛ لكن زهدًا وتورعًا؛ فاختار لنفسه مساراً مختلفًا قصد به التميز عن غيره؛ وجنّد كل الظروف من حوله ليصل إلى الكمال الروحي الذي ادعى.

ب. الإعداد الروحاني باكتساب المعرفة بالعلم والكشف ومصاحبة الزهّاد:

- ساهم أيضًا في إعداد النفس الروحانية لدى ابن عربي تردده في شبابه على إحدى مدارس الأندلس التي تعلم فيها سراً الرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورسية، والفطرية الهندية، وكانت تلك المدرسة الوحيدة في الأندلس التي تُعلم هذا المذهب[3].
- قسم ابن عربي حياته إلى قسمين: ما قبل الدخول إلى طريق الكشف والإلهام كما يصفها، وقد سماها (حياة الجاهلية)، وما بعد دخوله إلى الطريق واكتساب المعرفة، كان ذلك قبل العشرين من عمره[4]؛ فأظهر أنه يسير في الطريق الروحاني، ويصرّح باطلاعه علي أسرار الحياة الصوفية، وانكشاف عددًا من الخفايا الكونية أمامه؛ فصارت حياته سلسلة من البحث المتواصل لتحقيق ذلك الكمال الروحي[5].

---

(١) يوسف بن عبد المؤمن بن علي، صاحب المغرب، أبو يعقوب، كان فاضلاً عدلاً ورعًا جزلًا، حافظًا للقرآن بشرحه، عالمًا بحديث رسول الله ﷺ آية الموحّدين في الإعطاء والمواساة، مجاهدًا، مشيعًا للعدل. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي(ج٢١/٩٩). الإحاطة، ابن الخطيب(ج٤/٣٠٧).

(٢) انظر: عقود الجمان، ابن الشَّعار(ج٦/١٨٣)، وتُعد ترجمة ابن الشّعار لابن عربي فريدةً، وذلك لأنه كان معاصرًا له؛ فعرض عليه ما كتبه عنه من ترجمته له؛ فأجازه عليها ابن عربي، كان ذلك سنة(٦٣٥هـ).

(٣) انظر: المرجع نفسه(ص:٦).

(٤) انظر: هكذا تكلم ابن عربي، نصر أبو زيد(ص٣٤).

(٥) انظر: الرسالة الوجودية، ابن عربي(ص:٧).

- صحب العبّاد والزهّاد الذين تُروى عنهم كرامات قد تصل إلى الخوارق التي لم تحصل إلا للأنبياء؛ فساهم هذا في إعداد وتكوين نفسه الروحية؛ ثم عزف عن هؤلاء المشايخ والعبّاد كلهم لينضج نفسه ويرتقي بروحه -كما يرى-، مبتغيًا الوصول إلى ما وصل إليه شيوخه.

ت. اعتداد ابن عربي بروحانياته:

- يعتد ابن عربي بروحانياته، بذكرها في مؤلفاته، فيذكر أنه تعلم العبودية، وكيفية تلقي الإلهامات الإلهية، وأيضًا محاسبة النفس على الأقوال والأفعال، والصبر على اضطهاد العامة، والخلوة في الظلام مع تجنب كل داعٍ إلى تشتيت الخواطر، وأتم ابن عربي تكوينه الصوفي على مجموعة الشيوخ، الذين كانوا له بمثابة مرشداً روحياً، علماً وتطبيقًا[(١)]، وخلا فترةً إلى المقابر يقضى عندها نهاره كاملاً زاعمًا أنه يتصل بالأرواح، مأخوذاً بالوجد هامساً بأحاديث مع محدثين غير منظورين[(٢)].

المطلب الثالث: مكانة ابن عربي العلمية، وأقوال العلماء فيه.

حظي ابن عربي بمكانة علمية مرموقة؛ حيث كان من أفقه أهل عصره وزمانه، وتميز بحفظه واتقانه منذ طفولته، وفيما يلي بيان لمكانته العلمية، وأقوال العلماء فيه:

أولاً: مكانة ابن عربي العلمية:

بدأت حياة ابن عربي العلمية من عمر ثمان سنوات؛ حيث انتقل به والده إلى (أشبيلية)[(٣)] من مدن العلم بالأندلس؛ فنشأ فيها وتعلم القرآن الكريم، والفقه والحديث، وحصّل الكثير من العلوم الإسلامية ولم يكن تجاوز العشرين، وبقي مقيماً بـ(أشبيلية) مدة ثلاثين سنة إلى أن رحل إلى بلاد المشرق[(٤)].

فقد كان شديد الذكاء، وكثير العلم، يبدوا هذا واضحًا من خلال مصنفاته، فقد قال عنه صاحب فوات الوفيات:" لولا شطحه في الكلام لم يكن به بأس"[(٥)].

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٢/٨)، والإسرا إلى مقام الأسرى، ابن عربي(ص:١٢)، وابن عربي، آسين بلاثيوس(ص:٢٥).

(٢) انظر: ابن عربي، آسين بلاثيوس(ص:١٧-١٨).

(٣) أشبيلية: مدينة بالأندلس قديمة، بناها يوليش القيصر، وكان فيها مركز قيادة العجم، وهي كبيرة، عامرة، لها أسوار حصينة وسوق كبير، وخلقها كثير، وأهلها مياسير. انظر: الروض المعطار، الحميري(ج١/٥٩).

(٤) انظر: الإسرا إلى مقام الأسرى، ابن عربي(ص:١١).

(٥) فوات الوفيات، محمد شاكر(ج٣/٤٣٦)، وانظر: لسان الميزان، ابن حجر(ج٥/١١٢-١١٥).

لقد برع ابن عربي في الأدب والشعر، وحسن المنطق والحجة؛ لكن هذه الطاقة الفكرية والأدبية، كانت في غير موضعها؛ حيث ابتدع مذهبًا جديدًا أفسد فيه على المسلمين عقيدتهم الصافية.

ثانيًا: شيوخ ابن عربي:

كان لابن عربي العديد من الشيوخ في مختلف العلوم الشرعية، وكذلك في علم السلوك والتصوف؛ فقد أفاد من علماء الدين علماء الأمة؛ الجانب المعرفي الديني الشرعي؛ فسمّع لهم وأخذ منهم الإجازة، ومن هؤلاء الشيوخ:

١. **شيوخه في العلم الشرعي:**

أ. أبو بكر بن خلف[١]، حيث قرأ عليه القرآن الكريم بالسبع في كتاب الكافي[٢].

ب. القاضي أبو عبد الله محمد بن سعيد بن زرقون الأنصاري[٣]، سمّع عليه ابن عربي مصنفات الحافظ بن عبد البر، كالتمهيد، والاستذكار، والاستيعاب.

ت. أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الأشبيلي[٤]، سمّع عليه مصنفاته في الحديث.

ث. عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل الحَرَسْتَاني[٥]، سمّع عليه صحيح مسلم.

---

(١) أبو بكر: محمَّد بن خلف بن محمد بن عبد الله بن صاف الإشبيلي: عالم باللغة والقراءات، أقرأ الناس نحو خمسين سنة، له كتب، منها (شرح الأشعار الستة) توفي سنة(٥٨٥هـ). انظر: معجم المؤلفين، عمر كحالة(ج٢٨٥/٩)، الأعلام، الزركلي(ص:١١٥).

(٢) انظر: الشيخ الأكبر، فرغلي،(ص:٣١).

(٣) محمد بن سعيد بن أحمد الأَنْصَارِي، أبو عبد الله، ابن زرقون، فقيه مالكي عارف بالحديث، مقرئ، أندلسي من إشبيليّة، ولي قضاء شلب وقضاء سبتة، وحمدت سيرته ونزاهته، له مصنفات توفي سنة(٥٨٦هـ) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي(ج١٤٧/٢١)، والاعلام، الزركلي(ص: ١٣٩).

(٤) عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الأزدي، ابن الخراط، من إشبيلية، أبو محمد الخطيب، فقيه محدث مشهور حافظ زاهد فاضل أديب شاعر، له مؤلفات حسان، توفي سنة (٥٨١هـ). انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي(ج٧٢٩/١٢)، وبغية الملتمس، الضبي(ص: ٣٩١).

(٥) عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل بن علي بن عبد الواحد، قاضي القضاة، أبو القاسم جمال الدين، ابن الحَرَسْتَاني الأنصاري الخزرجي العبادي السعدي الدمشقي، فقيهًا، شافعيًا، حدث بصحيح مسلم، وبدلائل النبوة للبيهقي، وبأشياء كثيرة من الكتب والأجزاء، درّس، وأفتى، وطال عمره، وتفرد عن أقرانه، توفي سنة (٦١٤ هـ).انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي(ج٤١١/١٣).

ج. يونس بن يحي بن أبي الحسن العباسي الهاشمي[1]، سمّع عليه كتبًا كثيرةً في الحديث والرقائق، منها: كتاب (صحيح البخاري).

هؤلاء ثلةٌ من مشايخ العلم، أجازوا طالب علم بالرواية في العلوم الشرعية النقلية، التي تمثل اطلاعه المعرفي، وثقافته الواسعة، وفقهه، وغزارة علمه، ولا علاقة لهم بمنهج ابن عربي ومعتقده التي انتهجه فيما بعد.

٢. شيوخه في التصوف:

وهم على قسمين:

أ. شيوخه من الرجال:

- أبو عمران المِيْرتُلِي[2] الذي كان قدوةٌ له في السلوك والمسلك.
- أبو جعفر الرُّعَيْني[3]، لقيه بأشبيلية، وأثنى عليه في رسالته.
- الشيخ يوسف بن يخلف الكومي العبسي، كان صوفيًا ذا تأثير واضح على فكر ابن عربي فقد قال عنه:" جل ما أنا فيه من بركته"[4].

يُعد هؤلاء الشيوخ من متصوفة الزهد والورع، ليس تصوف مذهب وطريقة، وإن أعظم ما يقال في صوفيتهم؛ بأن لهم شطحات، أو كرامات؛ لكن تصوف المذهب والطريقة، ووحي النفس، وابتداع العقائد، وتغييرها؛ كان مما اختص به ابن عربي.

---

(١) يونس بن يحيى بن أبي البركات بن أحمد، أبو الحسن وأبو محمد، الهاشمي الأزجي القصار، سافر إلى الشام ومصر، وجاور بمكة، وروى فيها (صحيح البخاري)، وتوفي بها سنة(٦٠٨ هـ). انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي(ج١٣/٢٠٦).

(٢) المِيْرتُلِي: موسى بن حسين بن موسى بن عمران القيسي، أبو عمران، الميرتلي، شاعر أندلسي، له علم بالتفسير والفقه والحديث، له ديوان شعر أكثره في الزهد والتخويف، ومن نثره: (ملّك فؤادك من أفادك) توفي بمدينة فاس سنة (٦٠٤ هـ).انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي(ج١٦/٤٠).

(٣) أبو جعفر الرُّعَيْني: أحمد بن يوسف بن مالك، الشيخ الأديب المحدث، أبو جعفر، الأندلسي الغرناطي، فقيهًا، مالكيًا، كان عارفا بالنحو، كثير المؤلفات في العربية وغيرها، توفي سنة(٧٧٩هـ). الأعلام، الزركلي(ص: ١٣٩)، والمنهل الصافي، ابن تغري بردي(ج٢/٢٧٠).

(٤) انظر: شرح رسالة روح القدس، محمود غراب(ص: ٧٢).

ب. شيوخه من النساء:

ومن شيخاته من النساء أيضًا:

- فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي: حيث تعرف عليها بأشبيلية، وقام على خدمتها سنين، وامتدح جمالها رغم كبر سنها واذكر امتداحها له[١].
- شمس، أم الفقراء:[٢] من (مرشانة الزيتون)[٣] بالأندلس، تردد عليها مرارًا ومجّد بهمتها العالية في التصوف وقال:" ما لقيت في الرجال مثلها في الحمل على نفسها، كبيرة الشأن[٤].

٣. رحلاته:

ويبدو أن ابن عربي أرّخ لنفسه ما حصّل من العلوم بعد تعديه سن العشرين؛ فلم تذكر الكتب عن مشايخه وتحصيله للعلوم والفنون إلا ما ذكره هو عن نفسه في كتبه مثل: (رسالة روح القدس في محاسبة النفس)، الذي كتبها لصديق له في تونس مناصحة أخوية، وقد تضمنت الرسالة كل من لقيهم من شيوخ الطريقة، وكتاب (الفتوحات المكية) الذي تضمن الكثير عن سيرته، وغيره من مؤلفاته، وما تناقله بعد ذلك الباحثون، فما عُلم عنه أنه توجه إلى الخلوة والتصوف والأحوال الصوفية التي عُرفت عنه زمن بداية شبابه.

ومنذ أن شغفت نفسه بالتصوف، والزهد؛ أراد أن يستزيد من هذا الجانب وينمي الشعور الروحاني بداخلة، فاختار الارتحال طلبًا لملاقاة الشيوخ المختصين بهذا، ويكاد العالم بحال ابن عربي يجزم بأن أغلب رحلاته التي قام بها؛ كان لها دور كبير في تجربته الصوفية الفلسفية، ولو قُسّمت حياة ابن عربي العلمية ورحلاته لتحصيل العلوم وكتابة المؤلفات لكانت على حسب ارتحاله أربعة مراحل:

أ. **مرحلة بداية حياته وأول تكوينه للعلوم والمعارف في منشأة ومولده (مُرسية)** في بلاد الأندلس، الذي تربى فيها على مشايخه، وكون فيها حياته الروحية، وعاش خلواته وجلواته

---

(١) انظر: الفتوحات المكية ابن عربي(ج٣/٥٢٠).

(٢) لا يوجد لها ترجمة في كتب التراجم أو التاريخ؛ إنما ورد ذكرها فقط في مؤلفات ابن عربي.

(٣) مَرْشَانَةُ الزيتون: مدينة من أعمال قرمونة بالأندلس. انظر: معجم البلدان، الحموي(ج٥/١٠٧)، ومراصد الاطلاع، القطيعي(ج٣/١٢٥٨).

(٤) انظر: شرح رسالة روح القدس، ابن عربي(ص: ١٣١).

وأحواله الصوفية، يريد تطهير خواطره ووجدانه، وتزكية نفسه، وعايش كرامات الأولياء متأثرًا بها، لينتقل بعدها إلى مرحلة السياحة في الأرض[١].

ب. **مرحلة سفره سياحة إلى بلاد المغرب الاسلامي**، راغبًا في لقاء رجال عصره من أهل العلم، يلتقي بهم ويدون بعض موروثاته وما حصّله، ظل على ذلك سبع سنوات من (٥٩٠هـ) إلى (٥٩٧هـ) ، يرحل ويعود إلى مُرسية، ومن ثَم إلى بلاد المشرق[٢].

ت.مرحلة سفره إلى بلاد المشرق الإسلامي وإقامته بمكة.

توثق الكتب أن سبب رحيل ابن عربي عن الأندلس والمغرب العربي هو اضمحلال شأن الموحدين وضعف أمرهم، واجتياح الفتنة معظم البلاد والثغور الأندلسية؛ فغادر الأندلس الكثير من الكتّاب والعلماء؛ فرحل الكثير منهم إلى المشرق العربي[٣].

ولربما كان سبب رحيله إلى المشرق العربي بسبب رؤية رآها[٤]، وهو الذي يدين بالرؤى والمنامات، فهي من صميم أحوال المتصوفة، وكانت رحلة حافلة بالأحداث العظام من لقاء العلماء والمحدثين، ومجالس العلم، حتى ألف كتابة الشهير (الفتوحات المكية).

ث. **مرحلة رحيله لبلاد الشام إلى دمشق واستقراره فيها.**

عندما بلغ ابن عربي الستين من عمره، وقع اختياره على دمشق للاستقرار فيها فهو يراها أطيب بلاد الدنيا مقامًا، وذلك لعدة أسباب منها أن النبي ﷺ امتدحها وامتدح أهلها، ولأن مناخها معتدل ولأن حالها مستقر، ولأن سلطان دمشق رغب أن يكون في جواره؛ فنزل في ضيافة القاضي (محيى الدين ابن الزكي)، فعاش فيها بقية عمره يُدرس ويُعلم[٥].

ومن خلال هذه الرحلات العلمية الطويلة؛ تتبين ملامح العلم الذي يعتمده ابن عربي ويُعدّه سر الحياة؛ هو العلم اللّدني، وكما يدّعي الصوفية أن الكشف الباطني، والفيض الرباني؛ جعلاه صاحب الحظ الأكبر والنصيب الأوفر من الحكمة التي يؤتيها الله من يشاء من عباده؛

---

(١) انظر: انظر: محيي الدين ابن عربي، طه سرور(ص: ١٤-١٦).

(٢) انظر: الإسرا إلى المقام الأسرى، ابن عربي(ص:١٢).

(٣) انظر: في الأدب الأندلسي، جودت الركابي(ص: ٥٧).

(٤) انظر: محيي الدين ابن عربي، طه سرور(ص: ٥٤).

(٥) انظر: الإسرا إلى مقام الأسرى، ابن عربي(ص:١٤). ابن عربي، آسين بلاثيوس(ص:٨٥).

فلزوم الخلوة والذكر، والفقر بباب الرب؛ تجعل العبد ينال من المنح الإلهية، والأسرار الربانية، والعلوم والمعارف؛ مثل ما منّ به الله على الخضر [1].

ويبدو أن ابن عربي جعل التجارب التي تصل إليها النفس الإنسانية بنور الايمان، وتبعًا لمقامات المعرفة؛ هي السبيل لعبادة الله ﷻ؛ فالحياة الروحية في نظره تتضمن نوعين من المعرفة أحدها: هذه التجارب، والثانية: الحقائق العقائدية، وقواعد الأخلاق الدينية، التي تبين المعايير الصحيحة في الاعتقاد والعمل[2].

٤. أشهر تلاميذه.

لم تسطر المصادر القديمة التي ترجمت لابن عربي اهتمامًا كبيرًا بذكر تلاميذه؛ بل إن العلماء زهدوا في تتبع أخبار من أخذ عنه؛ لما تبيّن من مذهبه القائل بوحدة الوجود؛ ولكن يبقى كتاب (السخاوي) (القول المنبي) هو المرجع الأصيل، الذي احتوى على تراجم لتلاميذ ابن عربي؛ فقد عدّهم ومن أخذ عنهم، وترجم لهم جميعًا، وليس هذا محلاً لذكرهم جميعًا؛ لكن يكفي ذكر هذه النماذج منهم:

أ. صدر الدين الْقُونَوِيُّ، أبو عبد الله، محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن على، أبو المعالي، وأبو عبد الله، تربى على مذهبه، وفكره، حيث كان ربيبه، فقد تزوج ابن عربي بأمه[3].

ب. إسماعيل بن سَوْدَكِين[4]، مال إلى الصوفية وخالطهم وانتفع بكلامهم، وصحب ابن عربي مدة، وكتب عنه كثيرا من تصانيفه، وكان على مذهبه[5].

---

(١) انظر: محيي الدين ابن عربي، طه سرور (ص: ٧٦).

(٢) انظر: ابن عربي، آسين بلاثيوس(ص:١١١).

(٣) صدر الدين الْقُونَوِيُّ: محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن على، شافعيّ المذهب، كان أبوه اسحاق من أشراف السلاجقة، نشأ في أسرة غنية تبدو عليه آثار الثراء، له مؤلفات كثيرة منها:(النصوص في تحقيق الطور المخصوص) توفي سنة(٦٧٣هـ) انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي(ج٢/١٤١)، والأعلام، الزركلي(ص:٣٠)، وشذرات الذهب، العكري(ج٧/٣٤٠)، والفتوحات المكية، ابن عربي(٢ج/٦).

(٤) إسماعيل بن سَوْدَكِين بن عبد الله أبو الطاهر الملكي النوري، الحنفي، الصوفي، المتكلم، صحب ابن عربي مدة، وكتب عنه كثيرا من تصانيفه، وكان على مذهبه على ما يبدو، وله نظم جيد وفضيلة، توفي سنة(٦٤٦ هـ). انظر: تاريخ الإسلام الذهبي(ج١٤/٥٤٣). شذرات الذهب، العكري(ج٧/٤٠٤).

(٥) انظر: تاريخ الإسلام الذهبي(ج١٤/٥٤٣).

ت. محمد بن مكي بن أبي الذكر[1]، أسمعه أبوه الكثير من ابن عربي، وكان مكثرًا، صحيح السماع، سمع منه المصريون والرحالة، ومن مسموعه كتاب (التيسير) من ابن عربي[2].

٥. مصنفاته.

ترك ابن عربي الكثير من المؤلفات، وُصفت بأنها كلها في التصوف وحسب، من ناحيتيه العملية والنظرية[3]، وأنه لم يشغل نفسه بمسائل الفلاسفة والملاحدة، وإنما صبّ جُلّ جهده للكتابة في التأليف والتصنيف في التصوف حتى آخر عمره[4]؛ فادعى أن كل ما ألفه على مراد الله، وبوحي منه، فقال ما نصه:" وما قصدت في كل ما ألفته مقصد المؤلفين ولا التأليف، وإنما كان يَرد علي من الحق تعالى؛ موارد تكاد تحرقني؛ فكنت أتشاغل عنها بتقييد ما يمكن منها، فخرجت مخرج التأليف لا من حيث القصد، ومنها ما ألفته عن أمر إلهي أمرني به الحق في نوم أو مكاشفة"[5]، يُصوّر ابن عربي في هذا النص أَعجب تبرير لمؤلفاته؛ بتنزيهها عن مقاصد المؤلفين؛ حتى وصل به الأمر؛ بأن جعلها وحيًا من الله ﷻ، وهذا لا يحصل إلا لأنبياء الله تعالى، ومن أشهر مصنفاته:

أ. **كتاب الفتوحات المكية:** موضوع البحث[6].

ب. **كتاب فصوص الحكم:** والذي كان سبب تأليفه رؤيا منامية كما أثبت ذلك في مقدمة الكتاب[7]، رتب ابن عربي الكتاب على سبعة وعشرين فصًا، كل فص منه على اسم نبي من الأنبياء، انتقص فيه من قدرهم وشكك في يقينهم، بالتحريف والتأويل في معاني نصوص القرآن، واستخدام التأويل الباطني الرمزي، مؤصلاً في عرضه للكتاب: نظرية الإنسان

---

(١) محمد بن مكي بن أبي الذكر بن عبد الغني، الشيخ شمس الدين أبو عبد الله بن أبي الحرم القرشي، الصقلي، ثم الدمشقي، نزيل القاهرة، كان محدثًا، توفي سنة(٦٩٩هـ). انظر: تاريخ الإسلام الذهبي(ج١٥/٩٣٦).

(٢) انظر: معجم الشيوخ، الذهبي(ج٢/٢٨٦).

(٣) انظر: شرح الفصوص، القاشاني(ص:٦-٧).

(٤) يُعدّ القاشاني من الشيعة المتصوفة، ومن المعلوم أن الشيعة والمتصوفة بينهما اتفاق كبير في العقائد والشرائع؛ فالمذهبان منبعهما واحد تقريبًا، وهدفهما واحد. انظر: الصلة بين التصوف والتشيع، الشيبي(ص:٢٧٢)، الظاهر أن اهتمام القاشاني بكتب ابن عربي راجع إلى أنه متصوف شيعي.

(٥) عنوان الدراية، الغبريني (ص:١٦٤).

(٦) وسيأتي الحديث عنه بالتفصيل في المبحث التالي من هذا الفصل.

(٧) انظر: شرح فصوص الحكم، القاشاني (ص:١٠).

الكامل، ونظرية: وحدة الوجود؛ فالكتاب مملوءٌ بالآراء الفلسفية الصوفية الباطنية، وقد حاول أتباعه من المتصوفة الدفاع عن الكتاب بتأويل ما فيه من اتهامات الأنبياء، واعتنوا به عناية كبيرة حتى وصلت شروحه إلى مائة وخمسين شرحًا.

ولكن علماء السنة بينوا عوار الكتاب ومحتواه الفاسد، فقال (ابن تيمية) رحمه الله:" ما تضمنه كتاب (فصوص الحكم) وما شاكله من الكلام: فإنه كفر باطنًا وظاهرًا؛ وباطنه أقبح من ظاهره، وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة، وأهل الحلول، وأهل الاتحاد"[١].

ت. **ترجمان الأشواق:** وهو ديوان شعري، كان سبب تأليفه؛ أنه خصصه لمدح (نظام) بنت الشيخ (مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجاء الأصفهاني) التي عرفها في مكة سنة(٥٩٨هـ)، عندما جاء إليها لأول مرة، قادما من المغرب احتوى الديوان على عشقه ببنت الشيخ، وتشبيبه وغزله فيها، وقد كثر الكلام والأقاويل حوله، مما جعله يقدم شرحًا؛ حاول جاهداً أن يغطي ما قاله في تلك المرأة من العشق، والغرام ليحوله علي أنه قاله في الحب الإلهي[٢].

ث. **عنقاء مُغرب:** والذي تحدث فيه عن نظرية الإنسان الكامل[٣].

ج. **التنزلات الإلهية، أو(الرسائل الإلهية):** وهي تتمةٌ لما بدأه ابن عربي من أفكار حول رؤية الوجود، والذات الإلهية والعالم من جهة، والإنسان من جهة أخرى، فكل مؤلفاته تتخذ الفكرة نفسها، من عند (الفتوحات) وهو أكبرها إلى آخر ما كتب وألف[٤].

ح. **الجمع والتفصيل من أسرار معاني التنزيل:** والذي امتدحه ابن عربي بالتميز عن غيره من المفسرين، ولكنه لم يكمله[٥].

هذه أشهر المصنفات التي كتبها ابن عربي بنفسه، ومصنفاته كثيرة عدّ منها الباحثون ما يقارب أربع مائة إلى خمسمائة مصنف، بالإضافة إلى ما سطرته جهود الباحثين المحدثين المتتبعين لكتبه ومؤلفاته بالتحقيق والشرح والنقد[٦].

---

(١) مجموع الفتاوي، ابن تيمية (ج٢/٣٦٤).

(٢) انظر: التصوف، إحسان ظهير(ص:٢٦٩)، وفرق معاصرة، عواجي(ج٣/٩٩٣).

(٣) انظر: عنقاء مغرب، ابن عربي(ص:٥).

(٤) انظر: الرسائل الإلهية، ابن عربي(ص:٧).

(٥) انظر: عنوان الدراية، الغبريني(ص:١٦٤).

(٦) انظر: تحقيق القول المنبي، خالد بن مدرك (ج١/١٦٥).

٦. مذهبه الفقهي:

أحاطت بابن عربي ظروف أثرت في تدينه بمذهبه الفقهي؛ حيث كان جُلّ شيوخ ابن عربي على المذهب المالكي؛ لكن دولة الموحدين كانت تحارب التمذهب؛ فقد كان سائدًا في ذلك الوقت في الأندلس؛ مذهبين شهيرين: المذهب الظاهري، والمذهب المالكي الذي كان يدين به أهل المغرب، والأندلس منذ قرون خلت؛ لكن خلفاء دولة الموحدين حملوا الناس على الأخذ بالمذهب الظاهري، ونبذ المذهب المالكي؛ فأراد الخليفة الموحدي فقهًا قائمًا على النصوص القرآنية والحديثية، فجاهر بمحاربة علم الفروع بغية الإجهاز عليه؛ فأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله ﷺ والقرآن، ففعل ذلك، وكان قاصدًا القضاء على المذهب المالكي، وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على ظاهر القرآن والسنة، كما صرّح بذلك (عبد الواحد المراكشي) الذي عاصر الدولة الموحدية[١]، فقال" لقد شهدت وأنا يومئذ بمدينة فاس، يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار، وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة"[٢]، وقد جعلت هذه الظروف ابن عربي يدين بالمذهب الظاهري، ويأخذ عن الظاهرية، ويدرس كتبهم، ولذلك قيل عنه:" كان ظاهريّ المذهب في العبادات، باطنيّ النظر في الاعتقادات"[٣]. ومن الواضح أن اهتمام ابن عربي بمذهبه العقدي وتوجهه الصوفي كان شاغلاً أكبر اهتماماته؛ فلم يكن انشغاله بالمذاهب الفقهية بقدر ما كان من التصوف، دلّ على ذلك أنه لم يكن يتقيد في كتاباته بأي المذاهب؛ لكنه انتهج نهجًا خاصًا به في الأحكام الفقهية، يُعد تابعًا لما عليه من التصوف، ويُلاحظ ذلك واضحًا في كتاب (الفتوحات المكية) في القسم الذي خصصه للمسائل الفقهية.

ثالثًا: موقف العلماء من ابن عربي.

إن الشهرة التي نالها ابن عربي صنعت جدلاً واختلافًا عظيمين في الوسط الإسلامي ما بين مؤيد ومعارض؛ فهناك أنصارًا وأتباعًا لمنهجه السلوكي، ومعتقده الأصولي، يكيلون له المديح ويدافعون عنه؛ بالرد على كل من ينتقده، وكذلك لا يخلو زمان من أنصار الحقيقة الباحثين عن الصواب؛ فهذه سنة الله ﷻ في كونه أن يحفظ الدين والعقيدة؛ لذلك وُجد من يبين فساد معتقد ابن عربي وضلالاته، كما وُجد من يمتدحه ويدافع عنه ويشيد بعلمه وتراثه.

---

(١) انظر: المعجب، المراكشي(ص: ٢٠٢).

(٢) المرجع نفسه(ص: ٢٠٢).

(٣) نفح الطيب، ابن الخطيب(ج٢/١٦٤).

وقد تكلم السخاوي[١] رحمه الله عن أقسام الناس وحالهم في ابن عربي على التفصيل في كتابه(القول المنبي عن ترجمة ابن عربي) وجعلهم عدة أقسام على حسب أخذهم لمنهجه وفهمهم إياه، فكانوا ما بين مَن غرّتهم مصطلحاته وأُشكلت عليهم؛ فأحسنوا الظن به، ومن حذّر من الاطّلاع على كتاباته، ومن قدّر أخذ الحسن من كلامه وترك القبيح، ومن التمس التأويل لنصوصه، ومن يعتقد به وبمنهجه يقينًا، ومن توقف في حاله ولم يتكلم فيه، وعلى كل حال تبقى المسألة بين مؤيد ومعارض له محذرًا من سلوك منهجه[٢].

١. موقف المحذرين منه.

أ. ابن الجوزي (٥٩٧هـ): ذكر ابن الجوزي في كتابه (كيد الشيطان) في معرض الحديث عن أقسام الصابئة، وأنهم أحناف ومشركين، وذكر في المشركين ابن عربي مطلقًا عليه لفظ شيخ الملاحدة الوجودية؛ وذلك لأن من منهج ابن عربي أن الولي أعلى درجةً من الرسول؛ فالولي يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يأخذ منه الرسول، والمعدن هو العقل والملك هو الخيال، هكذا منزلة الرسول عند ابن عربي أقل من الولي بدرجتين[٣].

ب. العزّ بن عبد السلام(٦٦٠هـ) [٤]: لما دخل ابن عربي مصر، سأل الناس عنه (العزّ بن عبد السلام)، قال: "هو شيخ سوء كذاب مقبوح، يقول بقدم العالم ولا يحرّم فرجًا"[٥].

---

(١) السخاوي: محمد بن عبد الرحمن أبى بكر، شمس الدين السخاوي، شافعى المذهب ولد (٨٣١هـ) يُعدّ مؤرخ، ومحدث، ومفسر، وأديب شهير من أعلام عصر المماليك، ولد وعاش في القاهرة ومات بالمدينة المنورة، صنف أكثر من مائتي كتاب، أشهرها (الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع)، ترجم لنفسه فيه بثلاثين صفحة توفي سنة (٩٠٢هـ). انظر: البدر الطالع، الشوكاني(ج٢/١٥٠)، الكواكب السائرة، الغزي(ج١/٥٤)، الضوء اللامع، السخاوي(ج٨/٣).

(٢) انظر: تحقيق القول المنبي، خالد بن مدرك (ج١/٢١٦).

(٣) انظر: كيد الشيطان، ابن الجوزي (ص:٦٢-٦٤).

(٤) العزّ بن عبد السّلام: عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السّلام السُّلَمي الشافعي، أبو محمد، الملقب بسلطان العلماء وبائع الملوك، وشيخ الإسلام، هو عالم وقاضٍ مسلم، برع في الفقه والأصول والتفسير واللغة، انتهت إليه رئاسة المذهب، وصنّف التصانيف المفيدة، وُلد بدمشق سنة (٥٧٧هـ)، اشتُهر بمناصحة الحكام ومعارضتهم؛ إذا ارتكبوا ما يخالف الشريعة الإسلامية برأيه، وقد قاده ذلك إلى الحبس، وحرّض الناس على ملاقاة التتار وقتال الصليبيين، وشارك في الجهاد بنفسه، وعمّر حتى مات بالقاهرة سنة(٦٦٠هـ) ودُفن بها. انظر: طبقات الشافعيين، ابن كثير(ج١/٨٧٥).

(٥) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي(ج١٦/٣١٠)، وتنبيه الغبي، البقاعي(ص: ١٣٨).

نقل هذا الأثر عن العزّ بن عبد السلام جملة كبيرة من العلماء الأجلّاء مثل: (علاء الدين البخاري)[١] في كتابه(فاضحة الملحدين)[٢]، و(البقاعي)[٣] في(تنزيه الغبي)[٤]، و(السخاوي) في (القول المنبي)[٥].

ونقل (البقاعي) أيضًا لهذا الأثر إسنادًا فيه عدد من كبار العلماء وهم: العلّامة (ابن دقيق العيد)[٦]، و(محمد بن محمد بن على) المعروف بابن الجزري[٧]، والذي قال بكفره، والإمام العلاّمة (اسماعيل ابن كثير)[٨] وغيرهم من كبار العلماء[٩].

---

(١) علاء الدين البخاري: محمد بن محمد بن محمد، البُخاري، فقيه حنفي، ومتكلم سني، على طريقة الأشاعرة والماتريدية، ولد بإيران ونشأ ببخارى، سكن الهند مدة، ومكة، ودخل مصر، وأقرأ بها، ثم توجه إلى الشام فأقام بها حتى توفي، بينه وبين ابن تيمية اختلافات عقدية كبيرة، توفي سنة (٨٤١هـ). انظر: بغية الوعاة، السيوطي(ج٢/٢٠٠)، والأعلام، الزركلي(ص:٤٦).

(٢) انظر: تحقيق فاضحة الملحدين، محمد العوضي(ج٢/٢٦).

(٣) برهان الدين البقاعي: إبراهيم بن عمر بن حسن بن الرباط البقاعي، رحل إلى دمشق، ثم دخل بيت المقدس، ثم القاهرة، وقرأ ودرس في الفقه والنحو، وفي القراءات، وبرع في جميع العلوم، كتب في المناسبة بين الآيات والسور، توفي سنة(٨٨٥هـ). انظر: البدر الطالع، الشوكاني(ج١/١٩).

(٤) انظر: تنزيه الغبي، البقاعي(ص: ١٣٨).

(٥) انظر: القول المنبي، السخاوي(ص: ٤٢).

(٦) ابن دقيق العيد: محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري القوصي أبو الفتح تقي الدين، كان حافظًا فقيهًا محدثًا، نشأ بصعيد مصر، وكان حسن الاستنباط للأحكام والمعاني، بارعًا في العلوم النقلية والعقلية، توفي سنة(٧٠٢هـ). انظر: ذيل التقييد، الفاسي(ج١/١٩٢)، وفوات الوفيات، محمد شاكر(ج٣/٤٤٢).

(٧) ابن الجزري: محمد بن محمد بن محمد بن علي الدمشقي ثم الشيرازي المقري الشافعي، شيخ شيوخ القرّاء الحافظ، سند المقرئين، صاحب التصانيف في علوم التجويد وفنون القراءات، حتى صار فيها الإمام، وكان عالماً في شتى العلوم، سافر لنشر العلمِ إلى عدة بلدان، وتعلَّم على يديه خلقٌ كثيرون. انظر: البدر الطالع، الشوكاني(ج٢/٢٥٧).

(٨) ابن كثير: إسماعيل بن عمر، الشافعي، الدمشقي، عماد الدين، أبو الفداء، كان مُحدّثًا ومفسرًا، وفقيهًا، ولد بمجدل من أعمال دمشق سنة(٧٠١هـ)، ثم انتقل إلى دمشق، حفظ، وقرأ القراءات وجمع التفسير، وحفظ متون الفقه، وسمع، وصاحب ابن تيمية، ولي العديد من المدارس العلمية في ذلك العصر، من تصانيفه: (تفسير القرآن العظيم)، و(البداية والنهاية) وغيره توفي سنة(٧٧٤هـ). انظر: ذيل التقييد، الفاسي(ج١/٤٧٢).

(٩) انظر: الفتاوى، ابن تيمية(ج٢/٢٤٤).

ت. ابن تيمية(٧٢٨هـ): الذي ذكر في الفتاوى محدثًا عن (تاج الدين الأنباري)[١] أنه سمع

ث. الشيخ (إبراهيم الجعبري)[٢] يقول: "رأيت ابن عربي شيخًا مخضوب اللحية، وهو شيخ نجس، يكفر بكل كتاب أنزله الله، وكل نبي أرسله الله"، وحدّث عنه في موضع آخر فقال: "رأيت في منامي ابن عربي وابن الفارض وهما شيخان أعميان يمشيان ويتعثران ويقولان كيف الطريق؟ أين الطريق؟"[٣] كما حدّث عن الشيخ (رشيد الدين بن المعلم)[٤] أنه قال عن ابن عربي زنديق، وذكر عن الشيخ (إسماعيل الكوراني)[٥] أنه كان يقول: "ابن عربي شيطان"، ونقل عن القاضي (شرف الدين البازيلي)[٦] أن أباه كان ينهاه عن كلام ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين[٧].

---

(١) الأنباري: عبد الرحمن بن أبي الوفاء كمال الدين، وتاج الدين، أبو البركات، كان إمامًا في النحو، وأديبًا لغويًا، وتوفي سنة (٥٧٧هـ). انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان(ج٣/١٣٩).

(٢) الجعبري : إبراهيم بن عمر بن إبراهيم بن خليل، شيخ الخليل، وابن السراج، أبو إسحاق، عالم بالقراءات، من فقهاء الشافعية، له نظم ونثر، ولد بقلعة جعبر في سورية، وتعلم بدمشق وبغداد، واستقر بالخليل في فلسطين، مات سنة (٧٣٢هـ) له نحو مائة كتاب أكثرها مختصر منها: شرح الشاطبية المسمى (كنز المعاني شرح حرز الأماني) في التجويد،. انظر: الأعلام الزركلي(ص:٥٥)، ومعجم المؤلفين، عمر كحالة(ج١/٦٩).

(٣) انظر: الفتاوى، ابن تيمية(ج٢/٢٤٦-٢٤٧).

(٤) ابن المعلم: إسماعيل بن عثمان بن محمد القرشي، الحنفي التيماني، رشيد الدين، أبو الفضل، ولد سنة (٢٣هـ)، وقرأ بالروايات على السخاوي، وكان بصيرًا بالعربية رأسًا في المذهب، وكان دينا زاهدا مقتصدا. انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان(ج٩/٩٣).

(٥) الكوراني: اسماعيل بن محمد ابن أبي بكر بن خسرو، أبو محمد، كان زاهدًا وقدوةً مشهور بالورع والخشيةُ يطلب منه الدعاء، توفي بغزة سنة (٦٦٥هـ)، وكان كثير التحري يسأل العلماء عما يشكل عليه في دينه. انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي(ج٩/١٢٧).

(٦) البازيلي: محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي القسم، قاضي القضاة، شرف الدين ابن عين الدولة، أبو المكارم، ولد بالإسكندرية سنة (٥٥١هـ) وقدم القاهرة، وولي القضاء بالديار المصرية وبعض الشامية، كان عارفا بالأحكام، وكتب الخط الجيد، وله نظم ونثر، توفي سنة (٦٣٩هـ). انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي(ج٣/٢٨٢).

(٧) انظر: الفتاوى، ابن تيمية(ج٢/٢٤٦-٢٤٧).

ج. أبو حيان الأندلسي(٧٤٥هـ)[١]: ذكر في تفسير آية المائدة قال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ﴾[المائدة: ١٧]، أن بعض النصارى ممن أقر بالإسلام ظاهرًا، وانتمى إلى الصوفية؛ اعتقد حلول الإله في الصور الجميلة، وذهب ملاحدتهم بالقول بالاتحاد والوحدة، أمثال: الحلاج، وابن عربي، وابن الفارض، وقد حذر ابن حيان ناصحًا لدين الله، مشفقًا على الضعفاء الذين لا يعلمون؛ فهؤلاء هم شر من الفلاسفة الذين يكذبون الله ورسوله، ويقولون بقدم العالم، وينكرون البعث، وإن وُجد من يعظمهم ويدعي أنهم صفوة القوم[٢].

ح. على بن يعقوب البكري(٧٢٤هـ) [٣]: يبدي الإمام البكري تحذيره، وتنكيله بفكر ابن عربي، رادًا على من تأول ما ينص عليه مؤلفه(فصوص الحكم)؛ ففيه من الكذب والفجور ما لا يصح معه التأويل؛ فمثل هذا الكلام صاحبه كافر في القول والاعتقاد ظاهرًا وباطنًا، وإن كان قائله لم يرد ظاهره؛ فهو كافر بقوله ضال بجهله[٤].

خ. شمس الدين الموصلي (٧٤٧هـ)[٥]: أخبر شمس الدين الموصلي؛ أن في كلام ابن عربي من الكفر الصريح الذي لا يمكن تأويله شيء كثير، يضيق هذا الوقت من وصفه[٦].

---

(١) أبو حيان الأندلسي: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، أثير الدين، الغرناطي الأندلسي الجياني النفزي، ولد في غرناطة سنة (٦٥٤هـ)، فقيه ظاهري، له اليد الطولى في التفسير والحديث والشروط والفروع وتراجم الناس، وطبقاتهم، وتواريخهم، وحوادثهم، توفي سنة (٧٤٥هـ). انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي(ج٥/١٧٥)، الإحاطة، ابن الخطيب(ج٣/٢٨).

(٢) انظر: البحر المحيط، أبو حيان(ج٣/٤٦٤).

(٣) البكري: علي بن يعقوب بن جبريل الشافعيّ المصري، أبو الحسن، نور الدين، فقيه من أهل القاهرة، له جرأة عند السلطان أضرت به؛ فنفي من القاهرة، له كتاب في " البيان " وآخر في " تفسير الفاتحة " خالف شيخ الإسلام ابن تيمية، في بعض المسائل، توفي سنة (٧٢٤هـ). انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي(ج٢٢/٢٠٦)، الأعلام، الزركلي(ص:٣٣).

(٤) انظر: تنبيه الغبي، البقاعي(ص: ١٥٩).

(٥) شمس الدين الموصلي: محمد بن محمد بن عبد الكريم البَعلي، أبو عبد الله، نحوي وأديب وشاعر ومن فقهاء الشافعية، له نظم ونثر، تصدر بالجامع الأموي للتدريس، توفي سنة(٧٤٧هـ). انظر: بغية الوعاة، السيوطي(ج١/٢٢٨).

(٦) انظر: تنبيه الغبي، البقاعي(ص: ١٧٠).

د. شمس الدين الذهبي (٧٤٨هـ)[١]: كان الإمام الذهبي من أكثر العلماء تصريحًا بكفر ابن عربي، وتوضيح معتقده الفاسد، فبين في كتابه (تاريخ الإسلام) الفارق بين زهد القدماء وتصوف ابن عربي، فلو رأوا كلام ابن عربي الذي هو محض الكفر والزندقة لقالوا هذا الدجال المنتظر[٢].

هؤلاء العلماء نماذج ممن حذروا من ابن عربي وعقائده، وكتبه، والجمع الأكبر من العلماء على هذا المنهج من التحذير؛ فمنهم أيضًا، تقي الدين الفاسي[٣]، وتقي الدين السبكي[٤]، والزواوي[٥]، وشمس الدين العيزري[٦].

---

(١) شمس الدّين الذَّهَبِيّ: هو محدث وإمام حافظ، جمع بين العلم بالتاريخ الاسلامي حوادثًا ورجالاً، وبين المعرفة الواسعة بقواعد الجرح والتعديل للرجال، وهما ميزتين لم يجتمعا إلا للأفذاذ القلائل في تاريخنا، وعالم بالحديث وعلومه، وكان شديد الميل إلى رأي الحنابلة، قرأ القرآن، وأقرأه بالروايات، وقد بلغت مؤلفاته التاريخية وحدها نحو مائتي كتابًا، توفي سنة(٧٤٨هـ). انظر: النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي(ج١٠/١٨٢).

(٢) انظر: تنبيه الغبي، البقاعي(ص: ١٧٨).

(٣) تقي الدين الفاسي: محمد بن أحمد بن علي المكي المالكي الحسني، أبو الطيب، فقيه مالكي ومؤرخ ومحدث، ولي القضاء بمكة مدة، من كتبه (العقد الثمن في تاريخ البلد الأمين)، توفي سنة(٨٣٢هـ) ذكر أنه أحرق كتب ابن عربي غير مرة. انظر: معجم المؤلفين، عمر كحالة (ج٨/٣٠٠).

(٤) تقي الدين السبكي: علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام الخزرجي، شيخ الإسلام وقاضي القضاة، كان قاضي دمشق، فقيهًا، ومحدثًا، حافظًا، ومفسرًا، ومقرئًا، أصوليًا، ومتكلمًا، نحويًا، ولغويًا، وأديبًا، ومناظرًا، وله مؤلفات حسنة منها (شرح على منهاج النووي)، توفي سنة(٧٦٨هـ)، سمّى الصوفية زمن ابن عربي بالمتأخرين الضلاّل الجهّال الخارجون عن طريقة الاسلام؛ فأحرق كتب ابن عربي. انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي(ج٢١/١٦٦)، وذيل التقييد، الفاسي(ج٢/١٩٩).

(٥) الزواوي: عيسى بن مسعود بن منصور بن يحيى بن يونس المالكي، فقيه، حافظ ومحدثًا، ولي القضاء في قابس، ارتحل إلى مصر، وناب عن حاكمها، ثم أعرض عن ذلك وأقبل على التصنيف فصنف شرحا لمسلم في اثني عشر مجلدا، توفي سنة(٧٤٣هـ) نقد كتابات ابن عربي، وسمى ما فيها بالهذيان والكفر، والبهتان. انظر: البدر الطالع، الشوكاني(ج١/٥٢٠).

(٦) شمس الدين: محمد بن محمد بن محمد بن الخضر الزبيري العيزري الغزي الشافعي، ولد بالقدس في سنة(٧٢٤هـ) ونشأ بالقاهرة فتفقه، وتعلم القراءات، ثم سكن غزة، ودخل دمشق، اشتغل بالإفتاء وأقام على نشر العلم بغزة، وله مصنفات كثيرة مثل:(أسنى المقاصد في تحرير القواعد) توفي سنة(٨٠٨هـ)، وقد نقض فكر ابن عربي، وعقائد الفاسدة. انظر: البدر الطالع، الشوكاني(ج٢/٢٥٤)، والضوء الامع، السخاوي(ج٩/٢١٨).

٢. **موقف المؤيدين له.**

أورد الإمام السخاوي في (القول المنبي)، أسماء ثلاثين عالمًا من العلماء الموافقين لابن عربي، منهم:

أ. (البدر بن الغَرْس الحنفي) [١]: نقل عن (البقاعي) أنه صار من رؤوس الاتحادية التابعين للحلاج وابن عربي وابن الفارض[٢].

ب. الجَلَال السُّيُوطي[٣]: من مؤلفاته (تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي) فيه أقوال لعلماء كبار تبرئ ابن عربي، وتظهر الوجه المضيء من سيرته.

ت. التوزري المغربي[٤]: كان داعية إلى مقالة ابن عربي[٥].

ث. نجم الدين الباهي[٦]: كان له نظر في كلام ابن العربي[٧].

ج. إسماعيل بن ابراهيم الجبرتي[٨]: كان محبًا للسماع والرقص، داعيًا إلى نحلة ابن عربي، حتى صار من لا يحصّل نسخة من (الفصوص) تنقص منزلته عنده[٩].

---

(١) بن الغَرْس: محمد بن محمد بن محمد بن خليل، أبو اليسر، من فقهاء الحنفية، له شعر حسن، كان غاية في الذكاء، له كتب، منها (الفواكه البدرية في الأقضية الحكمية) توفي سنة(٨٩٤ هـ) انظر: الأعلام، الزركلي(ص:٥٢).

(٢) انظر: تنبيه الغبي، البقاعي(ص: ١٥٨).

(٣) الجَلَال السُّيُوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيري، إمام حافظ مؤرخ أديب، له نحو ستمائة مصنف، من كتبه (الإتقان في علوم القرآن) توفي سنة(٩١١ هـ). انظر:الأعلام، الزركلي(ص:٣٠١).

(٤) محمد بن سلامة، أبو عبد الله التوزري المغربي ثم الكركي نزيل القاهرة، اشتغل كثيرا في الأصول والمعقول والتصوف، مات سنة (٨٠٦هـ). انظر: الضوء اللامع، السخاوي(ج٧/٢٥٥).

(٥) انظر: تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي، السيوطي(ص:١١).

(٦) نجم الدين الباهي: محمد بن محمد بن محمد بن عبد الدائم، نجم الدين، أبو عبد الله، قرأ الكثير وشارك في العلوم، وعني بالتحصيل ودرس وأفتى، توفي سنة (٨٠٢هـ). انظر: الضوء اللامع، السخاوي(ج٩/٢٢٤).

(٧) انظر: تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي، السيوطي(ص:١١).

(٨) إسماعيل بن إبراهيم الجبرتى: بن عبد الصمد، الهاشمى والعقيلى ثم الزبيدي الشافعي، توفي سنة(٨٠٦هـ).انظر: البدر الطالع، الشوكاني(ج١/١٤٠).

(٩) انظر: تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي، السيوطي(ص:١١).

ح. شمس الدين المالكي[1]: ذكر (ابن حجر) في حوادث سنة (إحدى وثلاثين وثمانمائة) أنه حضر معه عند الشيخ (علاء الدين البخاري)، فجرى ذكر ابن عربي، فبالغ الشيخ علاء الدين في ذمه، وتكفير من يقول بمقالته؛ فانتصر له القاضي (شمس الدين المالكي)؛ فاستشاط البخاري غضبًا، وأقسم بالله إن لم يعزل السلطان، القاضي (شمس الدين المالكي)، من القضاء ليخرجنَّ من مصر؛ فهمَّ السلطان بفعل ذلك، لولا رجوع القاضي (شمس الدين المالكي) عن مقالته في ابن عربي[2].

ذكر (السُّيُوطي) هذه القصة في (تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي) وعقّب عليها بقوله: "هذا من بركة الانتصار لأولياء الله تعالى"[3].

٣. علماء بين التأييد والمعارضة:

وقف بعض العلماء موقفًا متوسطًا من ابن عربي بين التأييد لما صح من عقيدته وأحواله، والمعارضة لما بطل من معتقداته، ومن هؤلاء:

ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ):

يبدو أن ابن حجر له رأي مختلف في ابن عربي، فينقل أقوالاً للعلماء تشير بتأييده لبعض أحواله، ويعقب عليها على النحو الآتي:

- **إشارات ابن حجر باختلاف أحوال ابن عربي:**

فينقل عن الذهبي رؤيته في تصانيفه التي صنفها في تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة؛ واعتبارها أشياءً منكرةً، في حين عدّها طائفة من العلماء مروقا وزندقة، وعدّها طائفة أخرى على أنها من إشارات العارفين، ورموز السالكين، وعدّها طائفة ثالثة أنها من متشابه القول، وإن ظاهرها كفر وضلال، وباطنها حق وعرفان، وذكر عنه أيضًا أن له أصحاب يعتقدون فيه اعتقادا عظيما مفرطًا، وغلوًا يرفعونه به إلى النبوة، وتصانيفه لا يفهم منها إلا القليل؛ لكن الذي يفهم منها حسن جميل، ونقل أيضًا أن ابن عربي صحيح في نفسه كبير القدر، وآخرون يقولون

---

(١) شمس الدين المالكي: محمد بن أحمد بن عثمان الطائي البساطي، قاضي القضاة، أبو عبد الله، اشتغل بعدة فنون، تولى القضاء بالديار المصرية عشرين سنة متوالية، ومن تصانيفه: (المغنى في الفقه)، توفي سنة (٨٤٢هـ).انظر: بغية الوعاة، السيوطي(ج١/٣٣).

(٢) انظر: إنباء الغمر، ابن حجر(ص:١٢٦).

(٣) تنبيه الغبي، السيوطي(ص:١٢).

أنه رجع وتاب إلى الله، وأنه يجوز أن يكون من أولياء الله الذين اجتذبهم الحق إلى جنابه عند الموت وختم لهم بالحسنى[١].

- **تعقيب ابن حجر على كلام الذهبي:**

عقب ابن حجر على كلام الذهبي في ابن عربي؛ أنه" أحد رجلين إما من الاتحادية في الباطن، وإما من المؤمنين بالله الذي يُعِدّون أن هذه النحلة، أكفر الكفر"[٢]؛ ثم ذكر اعتداد علماء عصره له؛ وذكرهم له في كتبهم، لا يرى في كلامهم تعديًا على الطعن[٣].

- **حقيقة موقف ابن حجر من ابن عربي:**

يتبيّن من تعقيب ابن حجر أنه يستحسن بعض أحوال ابن عربي؛ لكن هذا لا ينفي معرفته بعقائده الفاسدة وحكم العلماء عليه؛ فنقل قول البلقيني في ابن عربي وحكمه عليه بالكفر[٤]، وكلام الذهبي أيضًا على نحوه[٥]؛ ثم ذكر حادثةً تبيّن أنه لا يحمد من أحواله شيئًا؛ حيث جرى بينه وبين بعض المحبين لابن عربي منازعة كبيرة في أمر ابن عربي؛ فدعاه إلى المباهلة؛ ففعل، على أن ينتقم الله تعالى من الضّال الكاذب منهم؛ ثم افترقا، واجتمعنا بعدها في بعض مستنزهات مصر في ليلة مقمرة؛ فحدثه أن شيئًا ناعمًا مرّ على رجله؛ ثم التمس بصره فلم ير شيئًا[٦]، والمعنى أنه ثبت كونه من الكاذبين، ويتفرع عليه أنه من الملعونين[٧].

وأما ما ورد من تقرير ابن حجر لما صح من عقيدة ابن عربي واستحسانه شيئًا من أحواله، والتحذير من التعرض له، فيقدّر له التماس.

- **التماس لما ذهب إليه ابن حجر من أحوال ابن عربي:**

إن المتأمل الدارس لحال ذلك الزمان ليستمرئ ما ذهب إليه ابن حجر، وغيره في الحكم على ابن عربي؛ فالعلماء في علمهم يبحثون، والحكّام في حكمهم وسياساتهم منشغلون، ولم يكن للإعلام شيوعًا واسعًا، ولا يعلم النّاس من أحوال بعضهم إلا ما يسمعون أو يرون؛ فكثير من

---

(١) انظر: ميزان الاعتدال، الذهبي(ج٣/٦٦٠).

(٢) ميزان الاعتدال، الذهبي(ج٣/٦٦٠).

(٣) انظر: لسان الميزان، بن حجر (ج٥/٣١٥).

(٤) انظر: المرجع نفسه(ج٥/٣١٨).

(٥) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي(ج١٦/٣٠٥).

(٦) انظر: مصرع التصوف، البقاعي(ص:١٥٠).

(٧) انظر: الرد على القائلين بوحدة الوجود، على القاري(ص:١٥٤).

العلماء أثنى على ابن عربي، ولم يطلع على كتبه، ولا على حقيقة مذهبه؛ فكُتب ابن عربي لم تشتهر إلا بعد موته، كما أنه لم يصرح بحقيقة مذهبه على الملأ؛ ثم إن الصوفية من خصائصهم إخفاء عقائدهم عن الناس، فهذا نحو تعليل (الفاسي) لمن امتدح ابن عربي، نقلاً عن (شرف الدين ابن المقري الشافعي)[1]، وأضاف(الفاسي) أن المثنين على ابن عربي يعرفون ما في كلامه من المنكرات، ولكنهم يزعمون أن لها تأويلات، وما ذلك إلا لكونهم تابعين له في طريقته، فثناؤهم غير مقبول[2].

ولكن الشيء الذي لا يُنكر، ولا يختلف عليه اثنين؛ أن امتداح أهل العلم لشخص ابن عربي، لا يعني أنهم على مذهبه، وعقائده الفاسدة، فمن غير الوارد أن صاحب كتاب(فتح الباري بشرح صحيح البخاري) الشارح لسنة النبي ﷺ، و(تقريب التهذيب) و(تهذيب التهذيب) و(لسان الميزان) المختصة بالجرح والتعديل؛ أن يكون مؤلفها موافقًا لابن عربي، ومثله الجلال السُّيُوطي، صاحب الستمائة مصنف، والذي خصص مصنفًا منها للدفاع عن ابن عربي؛ فلا يوجد في أيٍ من مصنفاته ما يحمل شيئًا من فكر أو معتقد ابن عربي القائل بوحدة الوجود، وكذلك الإمام الذهبي؛ لكن الأمر كان إعجابًا وثناءً عاديًا على العبادة والتزهد، والعلم الواسع، والذكاء المفرط، والبلاغة واللغة، وإلا فهو على غير هدى، وإن دافع عنه المدافعون.

خلاصة ما سبق تم عرض التعريف بان عربي من اسمه، وكناه، وألقابه، وحياته الاجتماعية، وتربيته الروحية التي كانت مبدأ تصوفه، ورحلاته العلمية، وشيوخه وتلاميذه، وآراء العلماء فيه من مؤيد ومعارض، ومن وقف بينهم موقفًا وسطًا كان بين التأييد والمعارضة.

---

(١) شرف الدين ابن المقري الشافعي: اسماعيل بن أبي بكر بن عبد الله بن إبراهيم الشاوري الشرجي، نسبة إلى شرجة (من سواحلها) والشاوري، نسبة إلى بني شاور (قبيلتة)، تولى التدريس بتعز وزبيد، وولي إمرة بعض البلاد، في دولة الأشرف، له تصانيف كثيرة منها (عنوان الشرف الوافي في الفقه والنحو والتاريخ والعروض والقوافي) وتوفي بزبيد سنة(٨٣٧ هـ).انظر: الأعلام، الزركلي(ص:٣١١).

(٢) انظر: تنبيه الغبي، البقاعي(ج١/١٨٢).

المبحث الثاني:

التعريف بكتاب الفتوحات المكية ومنهجه، وأقوال العلماء فيه.

يتم الحديث في هذا المبحث عن تعريف كتاب الفتوحات المكية، ومنهجه، وأقوال العلماء فيه من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: التعريف بكتاب الفتوحات المكية.

بلغ كتاب الفتوحات المكية من الأهمية ما جعله محلاً للنظر والدراسة والتحليل والنقد.

أولاً: التعريف بكتاب الفتوحات المكية:

يُعدّ كتاب (الفتوحات المكية)، من أهم كتب التصوف وأشهرها، كتبه ابن عربي في بداية أمرِهِ كرسالة تسمى (الفتح المكي)، ثم أكملها بعد زمن؛ حتى أصبحت تحتوي على أكثر من أربعة آلاف صفحة[١]، وقد كتبه بخطه مرتين، مرة سنة تسع وعشرون وستمائة هجرية، والأخرى سنة ست وثلاثون وستمائة هجرية[٢].

كما أن فتوحات ابن عربي تُعدّ موسوعة تشمل على العلوم الباطنية للفرق الغالية في الإسلام، كما فهمها ابن عربي واختبرها، بالإضافة إلى الكثير من المعلومات عن حياته، وكذلك يُعدُّ كتاب(الفتوحات المكية) مستودعًا لآراء ابن عربي، وسجلًا لذكرياته، ومرآةً لشخصيته[٣].

ثانيًا: ظروف تأليفه:

لقد أفصح ابن عربي عن سبب تأليف فتوحاته فقال في مقدمة الكتاب:" كنت نويت الحج والعمرة؛ فلما وصلت أم القرى؛ أقام الله في خاطري أن أعرف الولي بفنون من المعارف، حصلتها في غيبتي، وكان الأغلب هذه منها ما فتح الله عليّ، ثم طوافي بيته المكرم، فقيدت هذه الرسالة اليتيمة، التي أوجدها الحق لأعراض الجهل تميمة، لكل صاحب صفيّ، ومحقق صوفي، ولحبيبنا الولي، ولأخينا الذكي، وولدنا الرضي، عبد الله بن بدر الحبشي، ابن أبي الفتوح الحرّاني، سمّيتها (رسالة الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية)"[٤].

---

(١) انظر: مؤلفات ابن عربي، عثمان يحيى(ص: ٦٤٢).

(٢) انظر: شرح مشكلات الفتوحات، يوسف زيدان(ص: ١٦).

(٣) انظر: الكبريت الأحمر، الشعراني(ص: ٨).

(٤) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٢/٢٥).

وقد بيّن ابن عربي في أكثر من موضع في كتابه الفتوحات أنّ ما كتبه كان بوحي من الله، وإلهام منه بالنفث في روحه، والإلقاء في روعه، كما أن ترتيب أبوابه أيضًا لم تكن على ترتيب منه؛ وإنما جاءت من إملاء إلهي روحي رباني، وقد بيّن وأشار إلى ذلك في العديد من المواضع منها:

قوله:" فوالله ما كتبت منه حرفًا؛ إلا عن إملاءٍ إلهيٍّ، أو إلقاءٍ ربانيٍّ، أو نفث روحاني، في روع كياني، هذا جملة الأمر، مع أننا لسنا برسل مشرعين، ولا أنبياء مكلِفين... وإنما هو علم وفهم وحكمة... فالتنزيل لا ينتهي؛ بل هو دائم دنيا وآخرة ... وإنما قلنا ذلك لئلا يتوهم متوهم أني وأمثالي أدعي النبوة، لا والله ما بقي إلا ميراث وسلوك على مدرجة محمد ﷺ خاصة، وإن كان للناس عامة، ولنا لأمثالنا خاصة من النبوة ما أبقى الله علينا منها مثل المبشرات، ومكارم الأخلاق"[1].

ومنها قوله:" وأعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا عن نظر المذوق، وإنما الحق الله يملي لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره، وقد نذكر كلاماً بين كلامين، لا تعلق له بما قبله، ولا بما بعده، وذلك شبيه بقول الله:﴿ **حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ** ﴾ البقرة:[٢٣٨] بين آيات طلاقٍ، ونكاحٍ، وعدةٍ، ووفاة"[2].

ثالثًا: تقسيم الكتاب، ومضامينه:

يتضمن الكتاب خمسمائة وستين بابًا، قُسِّمت إلى ستة فصول رئيسية:

الفصل الأول: في المعارف يتكون من ثلاثة وسبعين بابًا، ويحدد البيانات الميتافيزيقية والكونية الأساسية التي تشكل نقطة البداية والهدف من مسار الرحلة الروحية[3].

الفصل الثاني: في المعاملات ويتكون من مائة وستة عشر بابًا، وهي الممارسات الروحية، ويركز على وصف السلوكيات وتحليلها، للفصول مثل: التوبة وعدم التوبة، والدعاء وعدم الدعاء، والصدق والتخلي عن الصدق، واليقين والتخلي عن اليقين[4].

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٧/٢٣٣-٢٣٤).

(٢) المرجع نفسه (ج٤/٢٤٥).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ج٢/٢٦).

(٤) انظر: المرجع نفسه(ج٣/٢٠٨).

الفصل الثالث: في الأحوال ويتكون من ثمانين بابًا، ويتعلق بالطبيعة غير الدائمة أساسًا لأيّة حالة روحية، ومن بعض أبوابه معرفة المسافر وأحواله، ومعرفة السفر والطريق[١].

الفصل الرابع: في المنازل الروحية ويتضمن مائة وأربعة عشر بابًا، وهي الأماكن التي ينزل فيها الله إليك، والحصول على مستويات وعي أعلى[٢].

الفصل الخامس: في المنازلات الروحية ويتضمن ثمانية وسبعون بابًا، وهو اللقاء في وسط الطريق بين الله والإنسان في نقطة معينة، حيث يحدث النسب الإلهي وصعود المخلوق[٣].

الفصل السادس: في المقامات الروحية ويتضمن تسعة وتسعون بابًا؛ ويعدّ هذا الرقم مطابقًا لأسماء الله الحسنى، وهذه المحطات موجودة فقط من خلال الواقع المادي للشخص[٤].

مما سبق يتبين أن ابن عربي يتخذ في تأليفه منحي مختلف عن غيره في أنه يعطي نفسه قدرات تفوق قدرات البشر؛ فهو يدّعي استيحاء الإلهام من الله مباشرة، ولا يزال يكرر ويعيد ويؤكد بأن ما يكتبه هو إملاء من الله؛ وذلك ليقرر عقيدته؛ كما أن تقسيماته لموضوعات الكتاب غير تأصيلية؛ فلم يخل المضمون من عقائد فاسدة، مبتدعة، ودخيلة، ليس لها أدنى ذكر في السنة؛ فضلاً عن القرآن الكريم، مخالفة لمعتقد أهل السنة والجماعة.

المطلب الثاني: منهجية ابن عربي في تصنيف كتابه الفتوحات المكية.

تتسم منهجية ابن عربي في كتاب الفتوحات بطابع خاص، تتبيّن من خلال ما يأتي:

أولاً: طريقة عرض مضمون الكتاب:

اتسمت طريقة ابن عربي في عرضه لكتاب الفتوحات المكية[٥]؛ بشيء من التفرّد المائل للغرابة في أسلوبه في هيكلية العرض، والإطار العام للكتاب، ومن أبرز سمات طريقة العرض التي ظهرت في صفحات فصول الكتاب:

١. بدأ الكتاب بمقدمة طويلة جدًا عرّف فيها بكتابه، تحتل ما يقارب إحدى وستين صفحة.

---

(١)(الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٤/١٥).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ج٤/٣٠٠).

(٣) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٦/٣٣١).

(٤) انظر: المرجع نفسه(ج٧/١١٠).

(٥) النسخة التي اقترن بها البحث، ضبط، وتصحيح :أحمد شمس الدين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٢. يختار الكلمات القوية، والرصينة، والتعبيرات الجذابة، ويخلط كلامه بشعر موزون من تأليفه هو؛ مبيّنًا البحر الشعري لأشعاره؛ لكن هذا لا يُخفي الغموض، والسرّية، التي اكتنفتها كتاباته، والتي قد تبدوا أنها واضحة في بعض الأحيان.

٣. جعل الجزء الأول من الكتاب مقدمة فقط، امتلأت بالسجع والشعر الموزون، وقد اصطبغت بصبغة صوفية تبيّنت من خلالها عقائده الشهيرة كالحقيقة المحمدية، ووحدة الوجود، تضمنت عشر صفحات[١].

٤. جعل الجزء الثاني من الكتاب فهرسًا لجميع فصول أبواب الكتاب؛ حيث جعل الكتاب ستة فصول، احتوت على ستين وخمسمائة باب، موزعة على الفصول الستة، وقد ضم الكتاب تسعة مجلدات مطبوعة[٢].

٥. بدأ الجزء الثالث بمقدمة جديدة اختار أن يتكلم فيها أولاً في عقيدة التوحيد تضمنت عشرين وأربع صفحات[٣].

٦. بدأ بالحديث عن موضوعات الكتاب من بداية الجزء الرابع؛ فبدأ بالفصل الأول والباب الأول؛ وجعل حجم الأجزاء تحت الفصول الداخلة تحت الأبواب تقديريًا منه؛ فتجده يقول في نهاية الجزء السادس:" ويكفي هذا القدر فقد طال الباب"[٤].

٧. يجعل لكل بابٍ عنوانًا؛ ثم أبيات من الشعر الموزون مع تحديد نوع البحر؛ ثم يبدأ العبارة دائمًا بجملة :" فاعلم أيها. فاعلم أنه. فاعلم أيدنا الله وإياك... [٥].

٨. يبسط الشرح في بداية الباب ويربط السابق باللاحق قبل طرح المضمون[٦].

٩. يستخدم ألفاظ التعظيم مثل: قلنا، علمنا، نظرنا، وجدنا،... مما يؤكد أنه كتب كل الكتاب من محض خاطره، وإلهام نفسه كما أثبت ذلك[٧].

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٥-٢٥).

(٢) انظر: المرجع نفسه (ج٢/٢٦-٥٣).

(٣) انظر: المرجع نفسه(ج٣/٥٤-٧٨).

(٤) انظر: المرجع نفسه(ج٦/١٢٢).

(٥) انظر: المرجع نفسه(ج١/١٣٢، ١٤٢، ١٤٤)،(ج٧/٢٤٠،٢٣٦،١٨٩).

(٦) انظر: المرجع نفسه(ج١٢/٢٠٧).

(٧) انظر: المرجع نفسه(ج٨/١٢٣-١٣٦-١٣٧)،(ج٩/١٤٦-١٦٥)،(ج١١/١٨٥).

١٠. تعمده إخفاء عقيدته وتجنب التفصيل فيها أمام العوام، كي يتسنى له نشر المذهب الصوفي من غير اعتراضات، وقد تبيّن ذلك من خلال قوله:" وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين؛ لما فيها من الغموض؛ لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب"(١).

ثانيًا: المخالفات المنهجية عند ابن عربي في التلقي والاستدلال:

ورد في كتاب الفتوحات المكية عند ابن عربي مخالفات منهجية في التلقي والاستدلال من أبرزها:

١. التلفيق في عرض قضايا العقيدة، والخروج بها عن مقاصدها الأصلية، كعرضه لقضية الولاية، ووصفها بالنّبوة العامة، وقضية خلق الجنّ والإنس وردّها للنفس الكلية.

٢. الدمج بين المتناقضات في المسألة الواحدة؛ فيستخدم المفهوم المرادف للشيء الذي يُفرّق بين شيئين، ويجمع بينهما في نفس الوقت، كالخط الحاجز بين الظل والنور في مفهوم البرزخ، وكقضية إنكار القول بالتناسخ ثم تصويب جميع الأقوال فيه، محاولاً بذلك إزالة الصراعات على مستوى الفكر والعقيدة، حسب ظنه.

٣. نحت المصطلحات الخاصة، والتي لم يستخدمها أحدٌ قبله مثل مصطلح (الإنسان الكامل)، و(الآباء العلوية)، و(الأمهات السفليات)، و(الخيال)، و(أحدية الفرد، وأحدية الكثرة)، وغيرها من المصطلحات.

٤. التلبيس في استخدام المفاهيم المختلفة لتحقيق مقصده وما يهدف إليه؛ مثل استخدامه عدد من المصطلحات لمفهوم الذات الإلهية، وأيضًا استخدام مصطلح (التجسد) بدل مصطلح (التناسخ).

٥. الاستدلال بآراء الفرق المخالفة في قضايا العقيدة، وتصويبها، مثل تصويبه لجميع الأقوال بالتناسخ، وكذلك جميع الأقوال في المعاد (النشأة الأخرى).

٦. ترويج الشبهات بالخلط بين مذهب أهل السنة، ومذهبه في وحدة الوجود من خلال الاستدلال عليها بآيات القرآن الكريم، وأحاديث السنة النبوية.

٧. اعتماد منهجية الفيض الإشاري في التلقي؛ بحيث يقول الصوفي: فهمني ربي، أو ألقى في سرّى مراده بهذا الحكم في هذه الآية، أو يقول رأيت رسول الله ﷺ في واقعتي فأعلمني بصحة هذا الخبر المروي عنه؛ بل واشتهروا بقول أبو يزيد البسطامي:" أخذتم علمكم ميتًا

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٢/٦٥).

عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت"، ويقول الواحد منهم:" حدثني قلبي عن ربي، وأنتم تقولون حدثني فلان، وأين هو؟! قالوا مات..."[1].

8. فساد بعض القضايا العقدية عند ابن عربي مثل؛ قضايا بدء خلق الإنسان، ونشأته، ومعاده، مما ترتب عليه تكذيب لآيات القرآن الكريم، وأحاديث السنة النبوية التي تتحدث عن ذلك.

9. التفرد بالاتجاهات، والأفكار الغريبة، والجديدة التي لم يطرق فيها ذهن، مثل مذهبه في (النشأة الأخرى) المعاد، ورأيه في التناسخ البشري، وفي عذاب أهل النار، وفي خلق الجنّة والنّار، وغيرها مما ورد في الفتوحات.

10. الاضطراب الموضوعي في الكتاب؛ فقد امتلأ بالمعلومات غير المترابطة؛ إذ تطرق إلى موضوعات صوفية وشرعية متعددة، ومنها: معرفة الروح، والخيال، والبرزخ، ومعرفة مراتب الحروف والحركات، وتنزيه الحق تعالى، ومعرفة بدء الخلق والحقيقة المحمدية، وغير ذلك الكثير من زاويته الصوفية؛ فهو بذلك يجمع بين العقيدة، والروحانيات، والأدبيات، بصبغة صوفية، ولم يترك الموضوعات الفقهية، ليكون قد تناول كل أبواب الدين؛ وقد بلغ الاضطراب الموضوعي بالكتاب؛ بحيث لا يمكن تصنيفه لتخصص معين.

11. اعتماده في تفسيره للآيات الواردة في القرآن الكريم؛ نوعين من التفسير:

- التفسير الصوفي النظري الفلسفي، وهو الذي يُسقط تفسير الآيات القرآنية على المفاهيم الفلسفية؛ فيفسرها بما يتفق والنظريات الفلسفية الكونية، ومثال ذلك ما قال في تفسيره لقول الله تعالى:﴿ مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴾ [الرحمن: 19]، قال:"بحر الهيولي[2] الجسمانية الذي هو الملح الأجاج، وبحر الروح المجرد الذي هو العذب الفرات...،لا يتجاوز أحدهما حدَّه"[3].

ولا شك أن الغرض من التفسير الصوفي النظري؛ الترويج لمذهب التصوف على حساب القرآن الكريم؛ فيخرج بالقرآن عن هدفه الذي ينشده ويريده[4]، كما ويميل ابن عربي في تفسيره لبعض الآيات، إلى مذهبه القائل بوحدة الوجود؛ فقال في تفسير قوله تعالى:﴿وَقَضَىٰ

(1) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج1/423).

(2) تم تعريفه سابقًا (ص:15).

(3) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج28/459)، وانظر: تفسير ابن عربي، ابن عربي(ج2/286).

(4) تفسير ابن عربي، الذهبي(ص:13).

﴿رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] :" فعلماء الرسوم[1] يحملون لفظ قضى على الأمر، ونحن نحملها على الحكم كشفًا"[2].

- التفسير الصّوفي الفيضي الإشاري لآيات القرآن الكريم، يصرح ابن عربي بأن مقالات الصوفية في كتاب الله ليست إلا تفسيرًا حقيقًا لمعاني القرآن الكريم، وشرحًا لمراد الله من ألفاظه وآياته، ويقول بكل صراحة إن تسميتها إشارة ليس إلا من قبيل التقيّة، والمداراة لعلماء الرسوم أهل الظاهر – كما يسميهم[3].

ولا يُنكر أنه قد تكون بعض الأفهام مرادة لله تعالى؛ لكن بشرط أن تكون داخلة تحت مدلول النص القرآني، وأن يكون لها شاهد شرعي يؤيدها[4].

ثالثًا: المخالفات المنهجية عند ابن عربي في التنظير الصوفي، والنقد:

ظهرت مخالفات ابن عربي المنهجية في التنظير الصوفي، أثناء عرضه لكتاب الفتوحات المكية وهي كالآتي:

١. **المخالفات المنهجية عند ابن عربي في التنظير الصوفي:**

دعا ابن عربي في ثنايا كتابة الفتوحات المكية إلى المذهب الصوفي من خلال بعض المواقف منها:

أ. اعتماد ابن عربي على طرق التلقي والاستدلال عند الصوفية، في تقرير عقيدته، مثل ذكره للكشف، والعلم اللّدني؛ الذي يتميز به الصوفي؛ فذكره في مقدمة الكتاب، وجعله مصدرًا في تلقي العقائد المذكورة في الكتاب كعقيدة، المعاد (النشأة الأخرى)، والنبوة (الولاية العامة)، والجنّة، والنّار.

ب. ابتداع المناصب والمراتب البشرية للرجل الصوفي خاصة؛ كالأقطاب والأبدال، والنجباء؛ ليبقى موجودًا في كل زمان ومكان ونائبًا للرسول من عهد آدم عليه السلام إلى يوم القيامة[5].

---

(١) يقصد بعلماء الرسوم: الذين ينكرون عليه مسلكه هذا في التفسير، من أهل السنة والجماعة وغيرهم.

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/١٧٣).

(٣) تفسير ابن عربي، الذهبي(ص:٢٥).

(٤) انظر: المرجع نفسه(ص:٣٤).

(٥) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/١٠).

ت. ابتداع فكرة (الانسان الكامل)؛ ليكون أكمل المخلوقات، وخصة بخصائص عالية المزايا؛ فجعله على صورة الإله، وكذلك صورة الكون، وبه تعرّف الحق إلى الخلق، وبدونه لا يعرف؛ كما وجعله يتصرف في الكون، فهو خليفة الله ﷻ، ويجعله أيضًا يظهر في كل زمان ومكان، وهو واحد، وأكمل ظهور له هو صورة النبيﷺ؛ ثم الأنبياء، ثم الأولياء.

ث. منح النبوة العامة(الولاية) للرجل الصوفي فقط؛ حيث هو المشرع لها من وحي إلهاماته وكشفه، وهي إخبارات إلهية يجدها في نفسه من علم الغيب[1].

ج. عدم تخطئة الرجل الصوفي؛ حتى لو فعل الفواحش، والمنكرات، فلا بد من وجود مبررات، مما يدعو للرغبة في الدخول للمذهب.

٢. المخالفات المنهجية عند ابن عربي في النقد:

انتقد ابن عربي علماء السنة في كتاب الفتوحات المكية كثيرًا، وذلك على النحو التالي:

أ. نعت علماء السنة بتسمية خاصة عند الحديث عنهم؛ فسماهم (علماء الرسوم)، وأحيانًا يصفهم بـ(المخالفين).

ب. حمل عليهم في كلامه بلهجة شديدة فيها تنقص، واتهام لهم بعدم الإنصاف لمنهج التلقي الصوفي وأهله، وظهر ذلك جليًا من خلال قوله:" فاعلم أن الله ﷻ... خلق العالم، والجاهل، والمنصف، والمعاند...، وما خلق الله أشق ولا أشد من (علماء الرسوم) على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسراره في خلقه، وفهمهم معاني كتابه، وإشارات خطابه...، فكلامهم ... إشارات، وإن كان ذلك حقيقة وتفسيرا لمعانيه النافعة..."[2]، كما قال أيضًا:" ولو كان (علماء الرسوم) ينصفون لاعتبروا في نفوسهم ... إذ أنهم ينكرون على أهل الله إذا جاءوا بشيء مما يغمض عن إدراكهم...، وتعودوا أخذ العلم من الكتب، ومن أفواه الرجال الذين من جنسهم، ورأوا في زعمهم أنهم من أهل الله بما علموا وامتازوا به عن العامة؛ فحجبهم ذلك عن أن يعلموا؛ أن لله عبادا تولى الله تعليمهم في سرائرهم؛ بما أنزله في كتبه، وعلى ألسنة رسله، وهو العلم الصحيح..." [3].

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٣٨٣).

(٢) المرجع نفسه(ج١/٤٢١).

(٣) المرجع نفسه(ج١/٤٢٢).

ت. تكرار ابن عربي لانتقاده علماء السنة على مدار كتاب الفتوحات، في كل قضية يعرضها، مخالفًا لهم في منهجم.

المطلب الثالث: قيمة كتاب الفتوحات المكية بين مؤلفات ابن عربي.

يُعدُّ كتاب الفتوحات المكية أضخم كتاب ألفه ابن عربي من حيث الحجم، ولا شك أنه الأشمل من بين مؤلفاته؛ إذ يحتوي على كل أنواع الفنون؛ فإذا ذُكرت مؤلفات ابن عربي، ذُكر الفتوحات، وإذا ذُكرت سيرة ابن عربي، ذُكر الفتوحات.

أولاً : قيمة كتاب الفتوحات بين مؤلفات ابن عربي:

يُظهر ابن عربي قيمة كتاب الفتوحات بين مؤلفاته من خلال أمرين:

أ. امتداح مضمون الكتاب وأحواله:

حاول ابن عربي امتداح كتاب الفتوحات المكية من خلال عرض بعض الأحوال كما يلي:

- **رؤى وتقدير:**

عرّف ابن عربي بالكتاب في بدايته، فذكر أنه شاهد النبي ﷺ في عالم المثال، وجميع الرسل بين يديه مصطفون، وأمته عليه ملتفون، وملائكة التسخير من حول عرش مقامه حآفون، والملائكة المولدة من الأعمال بين يديه صافّون والصديق ؓ على يمينه، والفاروق ؓ على يساره، والختم بين يديه، يخبره بحديث الأنسي، وعليّ ؓ يترجم عن الختم بلسانه، وذو النورين ؓ مشتمل برداء حيائه، مقبل عليه، وهو وراء الختم؛ ثم نصب له منبر على جبهته مكتوب هذا هو المقام المحمدي الأطهر، من رُقِّيَ فيه فقد ورثه، وأرسله الحق حافظًا لحرمة الشريعة المحمدية(1).

فهو بهذه الرؤيا يريد أن يبين قيمة الكتاب، وأن يعطيه أكبر قدر من الاهتمام؛ إذا ليس شيئًا في الحياة الدنيا؛ أعظم مما يرشدنا إليه رسولنا ﷺ، لذلك أراد ابن عربي إكساب الكتاب تلك الأهمية والهيبة والجلالة بهذه الرؤية.

وكان تقدير الشعراني لكتاب الفتوحات المكية بأن جعل مرتبته بين الكتب؛ كمرتبة إكسير الذهب(2) بالنسبة للذهب، يريد العزة والندرة، وقد اختصره في كتاب(الكبريت الأحمر(3)

---

(1) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٦).

(2) الإكسير: مادة مركبة كان الأقدمون يزعمون أنها تحول المعدن الرخيص إلى ذهب، وشراب في زعمهم يطيل الحياة. انظر: المعجم الوسيط(ص:٢٢).

(3) انظر: نفح الطيب، المقري(ج٢/١٦٢).

في بيان علوم الشيخ الأكبر)، ويقصد بالكبريت الأحمر؛ (إكسير) الذهب، وهو منتخب من كتاب (لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية)، فهو لم يجد من بين الكتب كتاباً أجمع لكلام أهل الطريق منه، على اختلاف العلوم من الفقه، والتفسير، والحديث، والنحو، والفلسفة، والمنطق، والاسماء الالهية، والطب، والفلك، وغيرها من العلوم التي لم تخطر لأصحاب العلوم ببال[١].

وذهب بعض الباحثين المعاصرين بامتداحه بأنه؛ لا يصح مقارنته بأي من كتب عصره الضخام، لا بـ(إحياء علوم الدين) للغزالي، ولا بـ(قوت القلوب) لأبي طالب المكي، ولا بأي مؤلف آخر من مؤلفات التصوف في الإسلام، فهو يراه عمل متفرد في هذا الميدان، ويمكن أن يشبّهه في بعض جوانبه، بـ(مقدمة ابن خلدون) في ميدان علم الاجتماع، أو (موافقات الشاطبي) في ميدان أصول الفقه، أو (أسرار البلاغة) للجرجاني في ميدان البلاغة، أو كتاب سيبويه في علم النحو[٢].

- **حُكْم وإعجاب:**

وأما ابن حجر الهيثمي؛ فقد تحدث في حكم مطالعة كتب ابن عربي؛ فأجازها؛ بل ندب إليها؛ لرؤيته أنها اشتملت على فائدة لا توجد في غيرها، وعائدة لا تنقطع هواطل خيرها، وعجيبة من عجائب الأسرار الإلهية التي لا ينتهي مدد خيرها، حسب قوله [٣].

وقد جعل ابن حجر الهيثمي من شديد إعجابه بالفتوحات؛ يروي حدثًا، استنبط من خلاله قبول الله ﷻ للكتاب، فذكر أنه لما صنف كتابه الفتوحات المكية، وضعه على ظهر الكعبة ورقاً من غير وقايةٍ عليه؛ فمكث على ظهرها سنةً لم يمسه مطرٌ، ولا أخذ منه الريح ورقةً واحدة مع كثرة الرياح والأمطار بمكة؛ فسلامة تلك الأوراق من المطر والريح من الكرامات الباهرة الدالة على إخلاصه في تأليفه هذا الكتاب[٤].

ب. الطعن، والدسّ الذي وُجه لكتاب الفتوحات المكية:

الواقع أن تناول المؤرخون وكتّاب التراجم، أمر وجود الدسّ، أو عدم وجوده في فتوحات ابن عربي؛ ليدل على شهرة الكتاب بين كبار المؤرخين، دون غيره من بين مؤلفات ابن عربي؛ فهو

---

(١) انظر: الكبريت الأحمر، الشعراني(ص: ٨).

(٢) انظر: مؤلفات ابن عربي، عثمان يحيى(ص: ١٥).

(٣) انظر: المرجع نفسه(ص: ٢٩٦).

(٤) انظر: الفتاوى الحديثية، ابن حجر الهيثمي(ص: ٣٣٦).

أضخم كتاب ألفه، وجعل فيه كل ألوان الفنون؛ لكن إثبات الدسّ أو عدمه في الفتوحات لا يقف أمام إثبات أكثر من مائتي عالم وباحث من المتأخرين، نسبتهم الفتوحات خالصًا لابن عربي، وإنكارهم عليه ما فيه من عقائد باطلة؛ بل وتكفيّره بها[١].

وكذلك اتفق بعض المؤرخين، وكتّاب التراجم القدامى، أن مصنفات ابن عربي لم تخل من دسّ الباطنية، لاسيما كتاب الفتوحات المكية، قرر ذلك المقري في (نفح الطيب)[٢]، وحاجي خليفة في(كشف الظنون)[٣]، وابن العماد العكري في (شذرات الذهب)[٤]، لذلك لابد من أخذ أقوالهم بعين الاعتبار.

المطلب الرابع: أقوال العلماء في كتاب الفتوحات المكية.

تناول العلماء الحديث عن كتاب الفتوحات؛ فكان منهم المؤيد لقراءته، وتصحيح محتواه، ومنهم المعارض له، والمحذّر من الاطلاع عليه، والمنكر لكل ما احتواه من عقائد، والبعض الآخر امتدحه؛ ثم تراءى له التراجع عن ذلك، وفيما يلي نموذج لكل رأي من هؤلاء:

أولاً: المؤيدون للفتوحات:

من مؤيدي فتوحات ابن عربي؛ تلاميذه الذين شرحوا نصوصه مثل:

١. إسماعيل بن سودكين (ت–٦٤٦هـ)، ومحمد بن إسحق القونوي (ت–٦٧٢هـ)، والتلمساني(ت–٦٩٠هـ)، الذين أيدوه على مذهبه[٥].

٢. ابن حجر الهيثمي (ت–٩٧٤هـ): لما سأل عن حكم مطالعة كتب ابن عربي؛ أجاب بالجواز؛ بل ندب إلى قراءتها، وأثنى عليها ثناءً عظيمًا، ونبه على أنها تحمل من الخير والفوائد التي لا توجد في غيرها[٦].

---

(١) انظر: تحقيق القول المنبي، خالد مدرك(ج١/٢٢٥).

(٢) انظر: نفح الطيب، المقري(ج٢/١٦٣).

(٣) انظر: كشف الظنون، حاجي خليفة(ج٢/١٨٢١).

(٤) انظر: شذرات الذهب، ابن العماد العكري(ج١٠/٤٦٣).

(٥) انظر: ابن عربي، دغش العجمي(ص:٦٧٢)

(٦) انظر: الفتاوى الحديثية، ابن حجر الهيثمي(ص: ٢٩٥).

ثانيًا: المحذرون من الفتوحات:

لقد حذر عدد كبير من العلماء مطالعة فتوحات ابن عربي، منبهًا على خطورة ما فيه من العقائد الباطلة ومن هؤلاء العلماء:

١. البلقيني(ت- ٨٠٥هـ): قال الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله: وقد كنت سألت شيخنا الإمام سراج الدين البلقيني عن ابن عربي فبادر الجواب بأنه كافر [١].

وقال في فتواه في ابن عربي:" لا يجوز لأحد أن يعتقد بمعتقده، ولا يثني عليه، ولا يًحسن الظن به؛ لاستفاضة عقائده القبائح، وما ظهر عليه من الفضائح، في الفتوحات الهلكية التي سماها الفتوحات المكية، وقد أخبر عنه من يرجع إليه من العلماء الأعلام المشهورين بين الأنام بزندقته وسوء طريقته"[٢].

٢. بدر الدين ابن جماعة(ت-٧٣٣هـ): قال :"ما احتواه تصنيفه هو بدعةٌ وضلالة، ومنكرٌ وجهالة، لا يُصغى إليها ولا يُعرِّج عليها ذو دين"[٣].

٣. شرف الدين الزواوي المالكي(ت-٧٤٣هـ): قال في الفتوحات:" هذا تصنيف ضد ما أنزله الله ﷻ في كتبه المنزلة، وضد أقوال الأنبياء المرسلة؛ فهو افتراء على الله ﷻ، وافتراء على رسوله ﷺ، وهو متضمن للكفر والهذيان والبهتان؛ فكله تلبيس وضلال وانحراف، وتبديل ومن صدّقه كان ملحدًا كافرًا[٤].

٤. ابن كثير(ت-٧٤٧هـ): انتقد الفتوحات بقوله :" صنف ابن عربي بمكة كتابه المسمى بـ(الفتوحات المكية) في نحو عشرين مجلدا، فيها ما يعقل وما لا يعقل، وما ينكر وما لا ينكر، وما يعرف وما لا يعرف"[٥].

٥. تقي الدين الفاسي(ت- ٨٣٢هـ): نقل عنه أن من عاينه من الشيوخ قال:" إنه كان كذابًا مفتريًا، وفي كتبه مثل (الفتوحات المكية) وأمثالها من الأكاذيب ما لا يخفى على لبيب"[٦].

---

(١) انظر: لسان الميزان، ابن حجر(٣١٨/٤).

(٢) ابن عربي، دغش العجمي(ص:٧٧٥).

(٣) المرجع نفسه(ج١٧١/٢).

(٤) انظر: العقد الثمين، الفاسي(ج١٧٦/٢).

(٥) البداية والنهاية، ابن كثير(ج٢٥٣/١٧).

(٦) عقيدة ابن عربي، الفاسي(ص:٢٦).

٦. إبراهيم الحلبي (ت- ٩٤٥هـ): قال عن الفتوحات:" إن فيه من الطامّات ما لا يُحصى، إلا أنها مفرّقةٌ فيه لسعته؛ فجمعه في الفصوص؛ فما في الفصوص مجموع؛ فهو في الفتوحات متفرق، وأما العلم والذكاء؛ فلا يفيد مع فساد الاعتقاد، كما في أكابر الفلاسفة"[١].

ثالثًا: علماء أيدوا ثم حذروا:

١. ابن تيمية(ت-٧٢٨هـ): قال:" وإنما كنت قديما ممن يحسن الظن بابن عربي ويعظمه: لما رأيت في كتبه من الفوائد مثل كلامه في (الفتوحات) ونحو ذلك، ولم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده، ولم نطالع (الفصوص) ونحوه، وكنا نجتمع مع إخواننا في الله نطلب الحق ونتبعه، ونكشف حقيقة الطريق؛ فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا"[٢].

٢. صلاح الدين الصفدي(ت-٧٦٤هـ): امتدح الفتوحات فقال:" رأيت فيه دقائق وغرائب وعجائب ليست توجد في كلام غيره... وهذه قدرة، ونهاية اطلاع، وتوقد ذهن، وغاية حفظ وذكر، ومن وقف على هذا الكتاب؛ علم قدره وهو من أجل مصنفاته"[٣]؛ ثم اعتذر بعد ذلك؛ فقال:" ولم أكن وقفت على شيء من كلامه ثم إني وقفت...؛ فرأيت أشياء منكرة الظاهر لا توافق الشرع...؛ فنسأل الله العصمة من الوقوع فيما خالف الشرع"[٤].

يتبين مما سبق اختلاف العلماء في معتقد ابن عربي في فتوحاته؛ فبينما رفعه البعض، أنزله الآخرون؛ فوُجد من كان ناصحًا بقراءته ولا يرى بذلك بأس، بل ويجعله من أفضل المؤلفات، وكان هناك من انتقده، بل وحذر من قراءته ووصف عقيدته بالزيغ، والضلال، والانحراف، فضلاً عمن اغتر بعجائب كتابه وتوقد ذهنه وقوة حفظه، وما ذاك إلا؛ لغياب حقائق عقيدته، واختفاء فساد هدفه خلف قوة منطقة، ورصانة أسلوبه؛ فبصّر الله ﷻ طالب الحق، وكشف له الحقيقة، وأبان له الطريق.

تضمن المبحث السابق؛ أن كتاب الفتوحات المكية هو أضخم كتاب موسوعي كتبه ابن عربي في حياته؛ حتى لربما احتوي على بعضًا من مؤلفاته التي ألفها قبله، وقد كتبه في آخر عمره بمكة، وهو من الضخامة ما يسع عشرون مجلدا، صنّف فيه دستورًا صوفيًا لمن يأتي بعده، وجعل لنفسه فيه طريقةً فريدةً في ترتيب أبوابه، واختيار منهجه؛ فنال من السمعة والشهرة

(١) تسفيه الغبي، ابراهيم الحلبي(ص: ٩٢).

(٢) الفتاوى، ابن تيمية (ج٢/٤٦٤).

(٣) الوافي بالوفيات، الصفدي(ج٤/١٢٤-١٢٥).

(٤) الوافي بالوفيات، الصفدي(ج٤/١٢٤-١٢٥).

ما لم ينله غيره ممن هو أفضل منه، ولا يزال الصوفية يعتدّون به إلى يومنا هذا، وأنّى لهم أن يبلغ شرفًا أو منزلةً وقد تعهده العلماء من قدماء ومحدثين؛ بالنقد والنقض لما فيه من قضايا فاسدة، وعقائد باطلة.

الفصل الثانـي:
الإلـهيات في كتاب الفتوحات المكيـة
عرض ونقد.

المبحث الأول:

التوحيد ومتعلقاته عند ابن عربي في كتاب الفتوحات المكية ومناقشته

يُعدّ التوحيد أهم قضية خُلق من أجلها الإنسان؛ فهي أهم المباحث؛ وهي ركن الدين الأعظم، وسلامتها؛ هي السلامة في الدنيا والآخرة، وهذا المبحث سيعرض توحيد ابن عربي من خلال الفتوحات المكية، ومن ثَم مناقشته.

المطلب الأول: مفهوم التوحيد وتأصيله عند ابن عربي.

يرى ابن عربي أن التوحيد شرك، أو أنه معقول غير موجود، ويتبيّن مفهوم التوحيد عنده كما يلي:

أولاً: مفهوم التوحيد عند ابن عربي:

يمكن استنباط مفهومًا للتوحيد من خلال الفتوحات المكية على نحو ما يلي:

١. مفهوم التوحيد عند ابن عربي:

بيّن ابن عربي مقصده من التوحيد في الفتوحات المكية؛ فالتوحيد هو الوحدة التي تعني الجمع والاشتراك، والمعية وقد أشار لذلك؛ فقال:" لما كان الدوام لمعية الحق مع العالم، لم يزل حكم الجمع في الوجود وفي العدم؛ فإنه مع الممكن في حال عدمه، كما هو معه في حال وجوده، فأينما كنا فالله معنا"[(١)]؛ ثم أشار إلى أن توحيد الله غير موجود؛ وإنما يُعقل عقلاً، أما الشرك؛ فموجود، ويعني به الله تعالى والوجود، مشيرًا لمذهبه في وحدة الوجود؛ فقال:" فما فتح العالم عينه ولا أبصر نفسه إلا شريكا في الوجود؛ فليس له في التوحيد ذوق؛ فمن أين يعرفه؟!"[(٢)]؛ فالتوحيد لا معنى له ولا يُفهم خطابه؛ إذ المفهوم هو الاشتراك مع الوجود الذي صدر منه فقال:" فما صدرت عن واحد؛ وإنما صدرت ... عن حكم علة وقبول معلول؛ فلم أدر للوحدة طعما في الوجود.

فقد رمت أن أخلو بتوحيد خالقي ... فكان قبولي مانعا ما أرومه"[(٣)].

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٨/٣٣).

(٢) المرجع نفسه(ج٨/٣٣)..

(٣) المرجع نفسه(ج٨/٣٣)..

وعليه فالتوحيد هو الإشراك بين الحق والوجود، فهما موحِدًا وموحَدًا، وبهما يستوفي ابن عربي توحيده؛ إذ لا يثبت توحيد إلا من موحِد وموحَد؛ فالجمع بينهما لا بد منه؛ والاشتراك بينهما لا بد منه[١]؛ فهذا هو مقصده واعتقاده.

لم يكن مفهوم التوحيد عند ابن عربي يستقر حول مفهوم يجمع فيه ما يختص الله تعالى به من ربوبية وألوهية وأسماء وصفات، كما هو الحال عند السلف؛ بل كان التوحيد عنده متفرقًا في معناه على حسب ما يرى من صفات الله أو أسمائه أو أفعاله، وعليه فقد استنبط ابن عربي من القرآن الكريم ستًا وثلاثين نوعًا للتوحيد جعل منها،(توحيد الواحد)، و(توحيد الهوية أو التنزيه)، و(توحيد حروف النفس وهو الألف واللام والميم)[٢]، وهكذا حتي أوصلها ستة وثلاثين توحيدًا يستدل لكل نوع بآية من كتاب الله تعالى، وفي هذا دلالة على عدم وجود مفهوم معين للتوحيد عند ابن عربي، وكذلك مخالفته لأهل السنة في تعيين المفاهيم والمصطلحات الصحيحة.

ثانيًا: تأصيل التوحيد عند ابن عربي:

أرجع ابن عربي المفاهيم النفسية والأخلاقية، إلى تركيبات وجودية أُنْطُولُوجية[٣]، وللتعرّف على تأصيل ابن عربي للتوحيد؛ لابد من معرفة درجات التوحيد عند الصوفية:

١. درجات التوحيد عند الصوفية:

فالتوحيد عن الصوفية على ثلاث درجات، يختلف بحسب نوع الموحدين، وهي توحيد الدليل، وتوحيد الحال، وتوحيد المشاهدة:

أ. **توحيد الدليل:** هو يسمى عندهم توحيد العامة حيث يصلون بالاستدلال إلى وحدانية الله ﷻ، وهو توحيد علماء الرسوم كما يرى ابن عربي، ويسمى أيضًا توحيد المبتدئين.

ب. **توحيد الحال:** ويسمى قرب النوافل[٤] من حيث أنه حال يصبح فيه الحق نعتًا للموحد.

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٨/٣٣).

(٢) لمن أراد معرفة بقية أنواع التوحيد عند ابن عربي يرجع للمعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:١١٧٤).

(٣) انْطُولُوجيّ: لفظ مفرد، وهو اسم منسوب إلى أُنْطُولُوجيا، تعني إثبات وجود الله ﷻ.انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار وآخرون(ج١/١٣١).

(٤) قرب النوافل: مصطلح صوفي، معناه: زوال الصفات البشرية، وظهور صفات الله على البشر؛ بحيث يحي ويميت بإذن الله ويسمع المسموعات، ويبصر المبصرات من بعيد، وهو ثمرة النوافل. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي(ج٣/٤٨٩).

ت. **توحيد المشاهدة:** هو توحيد وجودي أنطُولُوجيّ، تصبح فيه صيغة الشهادة، لا موجود إلا الله[1].

يذكر ابن عربي درجات التوحيد السالفة الذكر، من منظورة بتصنيف مختلف فيسميها: علم(توحيد الدليل)؛ ثم (الحال)؛ ثم علم(توحيد المشاهدة)؛ فيرى الأشياء من حيث الوحدانية؛ فلا يرى إلا الواحد[2]، وهذا النوع أعظمها عنده إذ هو وحدة الوجود؛ فالتوحيد عند ابن عربي هو وحدة الوجود، والشرك أن تثبت له شريكًا في الوجود لا في الألوهية[3].

٢. تأصيل التوحيد عند ابن عربي في الفتوحات المكية:

وأما تأصيله للتوحيد في الفتوحات؛ فقد ذكره على وجوه مختلفة ومناحٍ عدّة، في مواضع كثيرة، مجتمعة ومتفرقة، قسم فيها التوحيد على طريقته؛ فذكر في الفتوحات له أربع عقائد، الأولى: عقيدة أبي المعالي[4]، وأمثاله[5] مجردة عن الحجة، ثم هذه العقيدة بحجتها[6]، ثم عقيدة الفلاسفة، ثم عقيدة المحققين[7]، وهي على النحو التالي:

أ. بيان معالم عقيدة العوام من أهل الإسلام عند ابن عربي، والرد عليه.

سماها عقيدة العوام، وسمى أهل الإسلام أهل التقليد، وأهل النظر، بعد أن سردها مثبتًا الشهادة، وأنه على عقيدة الجادة، جامعًا بين المصطلحات الشرعية والمصطلحات الكلامية.

أبرز معالم عقيدة العوام من أهل الإسلام عند ابن عربي، على النحو التالي:

احتوت عقيدة العوام على معالم كما قررها ابن عربي تظهر على نحو ما يلي:

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٦٥)، وشرح الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي(ج١/٥٣)، ومدارج السالكين، ابن قيم(٣/٤٤٥).

(٢) انظر: التجليات الإلهية، ابن عربي(ص:١٣٨).

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٨/٣٣).

(٤) أبو المعالي: إمام الحرمين، الإمام الكبير، شيخ الشافعية، أبو المعالي، عبد الملك ابن الإمام بن حيويه الجويني، صاحب التصانيف، ولد في٤١٩هـ، وتوفي ٤٧٨هـ. انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي(ج١٩/١١٦)، وسير أعلام النبلاء، الذهبي(ج١٤/١٧).

(٥) خاض أبو المعالي في علم الكلام، ثم رجع إلى منهج السلف قبل موته؛ لكن بقي في عقيدته بعض الشوائب، فكان يفوض في الصفات، على خلاف مذهب السلف. انظر: القائد إلى تصحيح العقائد، اليماني(ص:٧٠).

(٦) يقصد عقيدة السلف من منظوره، وقد سماها عقيدة الناشئة الشادية.

(٧) انظر: النبوات، ابن تيمية(ج١/٣٩٧).

- الإقرار بوحدانية الله ﷻ فقال:" أنه يشهد قولاً وعقدًا بأن الله تعالى إله واحد لا ثاني له في ألوهيته، منزه عن الصاحبة والولد، مالك لا شريك له..." (١).

- أثبت الأزلية والأبدية لله ﷻ بألفاظ غير شرعية بناءً على مذهبه في وحدة الوجود؛ فقال:" فالعالم كله موجود به، وهو وحده متصف بالوجود لنفسه، لا افتتاح لوجوده، ولانهاية لبقائه، بل وجوده مطلق غير مقيد"(٢).

- نزه الله ﷻ عن الأعراض والأجسام، والجهة، وعن الصاحبة والولد؛ فقال:" قائم بنفسه، ليس بجوهر متحيز؛ فيقدر له المكان، ولا بعرض؛ فيستحيل عليه البقاء، ولا بجسم؛ فتكون له الجهة والتلقاء، مقدس عن الجهات والأقطار، مرئي بالقلوب والأبصار، إذا شاء، استوى على عرشه كما قاله، وعلى المعنى الذي أراده، كما أن العرش وما سواه به استوى..." (٣).

- نزه الله ﷻ عن الحلول في الحوادث، فقال: " تعالى أن تحله الحوادث أو يحلها، أو تكون بعده أو يكون قبلها...." (٤).

- أثبت لله ﷻ مراتب القدر الأربعة، فقال:" اخترع اللوح والقلم الأعلى، وأجراه كاتبًا بعلمه في خلقه إلى يوم الفصل والقضاء، أبدع العالم كله على غير مثال سبق...، خلق الكل من غير حاجة إليه، ولا موجب أوجب ذلك عليه، لكن علمه سبق بأن يخلق ما خلق، فهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو على كل شيء قدير، أحاط بكل شيء علما، وأحصى كل شيء عددا...؛ فهو المريد للكائنات، في عالم الأرض والسموات، لم تتعلق قدرته بشيء حتى أراده..."(٥).

- ألحق بشهادة التوحيد، شهادة أن محمدًا رسول الله، فقال:" وكما أشهدت الله وملائكته وجميع خلقه وإياكم على نفسي بتوحيده فكذلك أشهده سبحانه وملائكته وجميع خلقه، وإياكم على نفسي بالإيمان بمن اصطفاه واختاره واجتباه من وجوده ذلك سيدنا محمد ﷺ الذي

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٦٢).

(٢) المرجع نفسه(ج١/٦٢).

(٣) المرجع نفسه(ج١/٦٢).

(٤) المرجع نفسه(ج١/٦٢).

(٥) المرجع نفسه(ج١/٦٢).

أرسله إلى جميع الناس كافة بشيرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا فبلغ ﷺ ما أنزل من ربه إليه وأدى أمانته، ونصح أمته..."[1].

- أثبت الموت، وعذاب القبر، وأشراط الساعة، والشفاعة، والجنة، والنار، وأحداث القيامة، إثباتًا صحيحاً سليمًا بما يوافق العقيدة الصحيحة، فقال:" ولا شك كما آمنت، وأقررت أن سؤال فتاني القبر حق، وعذاب القبر حق، وبعث الأجساد من القبور حق، والعرض على الله تعالي حق، والحوض حق، والميزان حق..."وذكر أحداث القيامة كلها تقريرًا وإثباتًا؛ ثم عرّج على الإيمان بالكتب والرسل ليكتمل عرضه لأركان الإيمان الستة؛ فقال:"... وكل ما جاءت به الكتب والرسل من عند الله حق" [2].
- شهادته على نفسه، وإلزامه لكل من قرأها عنه، تأديتها على الوجه المطلوب، فقال:" فهذه شهادتي على نفسي أمانة عند كل من وصلت إليه أن يؤديها إذا سألها حيثما كان..."[3].

وهكذا أراد ابن عربي إثبات معالم العقيدة الصحيحة، مع الشهادتين؛ لكن على طريقته، وبما اصطلح عليه من المفاهيم التي لا يسلم له.

- **مناقشة ابن عربي في بيان عقيدة العوام:**

احتوت عقيدة العوام عند ابن عربي على بعض المخالفات تتبيّن على النحو التالي:

- إن مصطلح (عقيدة العوام)؛ إنما هو ابتداع خاص بابن عربي، اتبع به نهج المتصوفة في تقسيمهم التوحيد إلى عام، وخاص، وخواص الخواص؛ فهنا ألبسه حلّة جديدة، وإن كان في مضمونه يحتوي بعض المفاهيم الصحيحة؛ إلا أنه يتخذ إطارًا خارجًا عن منهج القرآن والسنة؛ فكثير من نصوص القرآن والسنة؛ تحكم على تقسيم التوحيد عند ابن عربي بالبطلان، منها؛ قول الله ﷻ ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[الحجرات: ١٣]، ومثله قول النبي ﷺ :" أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٦٤).
(٢) المرجع نفسه (ج١/٦٥).
(٣) المرجع نفسه(ج١/٦٥).

أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى"[1]، وحديث:" إِنَّ مِنْ أَحَبِّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبِكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحَاسِنَكُمْ أَخْلَاقًا"[2].

- استبدال ابن عربي لفظ الأزلية والأبدية لله ﷻ(الأول، والآخر)؛ بمصطلحات كلامية غير شرعية، مخالفة لمنهج القرآن والسنة، كقوله:" لا افتتاح لوجوده، ولانهاية لبقائه" والله تعالى يقول:﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ ﴾[الحديد: ٣].
- نفيه عن الله ﷻ حلوله في الحوادث؛ ومن نصوص عقيدته في الكتاب القول بالحلول في الحوادث، سيتم عرضها عند الحديث عن عقيدة الحلول.
- إثباته لمراتب القدر الأربعة، وشهادته باصطفاء الله ﷻ لنبيه محمد ﷺ، واختياره من وجوده وإقراره بذلك؛ مناقض لما نص عليه في صلب الكتاب من قوله بالحقيقة المحمدية، والإنسان الكامل، والمعاد والبرزخ.

وبعد ما انتهي من عرض معالم عقيدة العوام؛ أشار لذلك في الفتوحات فقال:" فهذه عقيدة العوام من أهل الإسلام، أهل التقليد، وأهل النظر، ملخصة مختصرة...[3].

مما سبق يتبيّن أن إقرار ابن عربي بعقيدة التوحيد؛ إنما هو إقرار تصنيف فقط، ملئ بالتناقض مع ما في متن الكتاب، وقد خالف ما ألزم نفسه به منها، علي حساب مناحي أخرى، وسيرد ذلك عند الحديث عن عقيدة وحدة الوجود، والحقيقة المحمدية، وعلى الرغم من اتقانه صياغتها، ونظم ألفاظها؛ إلا أنه جعلها أدنى مرتبة في تحقيق التوحيد المثالي عنده؛ فهي في نظره عقيدة أهل التقليد.

---

(١) [مسند أحمد، أحمد، حديث رجل من أصحاب النبيﷺ،٣٨/٤٧٤: رقم الحديث ٣٢٤٨٩]، قال الألباني في السلسلة الصحيحة هذا إسناد صحيح رجاله كلهم ثقات رجال مسلم. انظر: سلسة الأحاديث الصحيحة، الألباني(ج٦/٤٥٠).

(٢) [سنن الترمذي، الترمذي، أبواب البر والصلة/ باب ما جاء في معالي الأخلاق، ٤/٣٧٠: رقم الحديث ٢٠١٨]. حكم الألباني صحيح.

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٦٤).

ب. بيان عقيدة الناشئة الشادية[١] عند ابن عربي، والرد عليه.

بيّن ابن عربي معالم عقيدة الناشئة الشادية، والتي تُعد النوع الثاني من عقيدة التوحيد عنده؛ وقد تكلم فيها عن مآخذ الأدلة في الفلسفة الإسلامية، والتي يحتاج إليها من يناقش العلماء والفلاسفة وسماها (رسالة المعلوم من عقائد أهل الرسوم)، وقد أشار لذلك في الفتوحات بقوله:"...ثم أتلوها إن شاء الله بعقيدة الناشئة الشادية، ضمنتها اختصار الاقتصاد بأوجز عبارة، نبهت فيها على مآخذ الأدلة لهذه الملة، مسجعة الألفاظ، وسميتها بـ(رسالة المعلوم من عقائد أهل الرسوم) ليسهل على الطالب حفظها..."[٢].

- **أبرز معالم عقيدة الناشئة الشادية:**

تضمنت عقيدة الناشئة الشادية عند ابن عربي على معالم تبرز على نحو ما يلي:

- تخيل ابن عربي أن هذه العقيدة جاءت على لسان أربعة رجال اجتمعوا في مكان خيالي، يسميه (قبة أرين)[٣]، تحت خط الاستواء؛ نص على ذلك في الفتوحات فقال:" قال الشادي: اجتمع أربعة نفر من العلماء في قبة أرين تحت خط الاستواء"[٤].
- جعل يفصّل في انتماء الأربعة نفر إلى جهات الأرض؛ حيث جعلها أربعة، وذكر جهة كل نفر منهم فقال:" الواحد مغربي، والثاني مشرقي، والثالث شامي، الرابع يمني"[٥] كأنه يشير بذلك إلى أنهم أوتادًا عقدية، كما هو معلوم عند الصوفية من اتخاذ المراتب للأولياء[٦].

---

(١)الناشئة: المبتدئة المقبلة بعضها في إثر بعض، والمقصود هنا؛ جيل الشباب، والشادي: طالب الأدب والعلم، والمقصود جيل الشباب الذين يحملون على عاتقهم مجادلة الخصم، وإقامة الحجج والبراهين، ولذلك أشار ابن عربي بتضمينها مآخذ الأدلة. انظر: شمس العلوم، نشوان الحميري(ج١٠/٦٥٩٨)، و(ج٦/٣٤٠٥).

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٦٥).

(٣) يشير ابن عربي بمصطلح (قبة أرين) إلى نقطة في الأرض يستوي معها ارتفاع القطبين حيث يتساوى الليل والنهار، وإلى محل الاعتدال في الأشياء. انظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:٨٩٧).

(٤) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٦٥).

(٥) المرجع نفسه(ج١/٦٥).

(٦) وضعت الصوفية مراتب لبيان طبقات المتصوفة ومكانتهم، وقدرتهم، وسموها: "الأبدال، والأقطاب، والأوتاد، والعرفاء، والنجباء، والنقباء، وسيدهم الغوث، وتبعهم ابن عربي في ذلك وأشار له في الفتوحات فقال: والمجمع عليه من أهل الطريق أنهم على ست طبقات، أمهات أقطاب، وأئمة وأوتاد وأبدال ونقباء ونجباء". انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٦٣)، والتعريفات، الجرجاني(ص: ٢٤٥)، والألفاظ والمصطلحات، آمال العمرو(ص:٤٤٥)،

- جعل لكل واحد منهم حديثًا عن إثبات أمر من الأمور الإلهية، فبيّن أنهم تجاوروا في العلوم والفرق بين الأسماء والرسوم؛ فقال المغربي: عندي من هذا العلم، العلم بالحامل القائم، وقال المشرقي: عندي منه العلم بالحامل المحمول اللازم، وقال الشامي: عندي من هذا العلم؛ علم الإبداع والتركيب، وقال اليمني: عندي من هذا العلم علم التلخيص والترتيب؛ ثم قالوا: ليظهر كل واحد منا ما وعاه؛ وليكشف عن حقيقة ما ادعاه [(١)]، كأن لكل واحد منهم علم خاص به فيما ادعاه.

- كون ابن عربي تخيلهم أربعة؛ لم يأت التربيع عنده جزافًا؛ وإنما يتبع به نظرية التربيع الفلسفية ذات البعد الوجودي، بدءًا من الأسماء الأربعة، إلى الأركان الأربعة، والطبائع الأربعة، إلى القوائم العرشية الأربعة، إلى أركان البيت الأربعة، إلى الأرواح الأربعة الممدة للقوائم العرشية، إلى الأخلاط الأربعة، إلى مختلف مظاهر التربيع الوجودي[(٢)].

ومما سبق تبين أنه تكلم في الجهات، حيث مذهب التصوف التي يؤصل العالم إلى جهات وأركان، ويجعل لكل ركن أسيادًا من النجباء والأقطاب، والأوتاد، والأبدال.

- **مناقشة ابن عربي في عقيدة الناشئة الشادية:**

تضمنت عقيدة الناشئة الشادية عند ابن عربي على مخالفات تتبيّن على نحو ما يلي:

- بناؤه العقيدة على التخيلات والفلسفات الباطنية، ومن المعلوم أن العقيدة الإسلامية لم تُبن يوماً على التخيلات، ولا على الفلسفات الباطنية؛ إنما هي من عند الله ﷻ، واضحة المصدر ، واضحة المعالم، كما قال تعالى:﴿ **قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ** ﴾ [المائدة: ١٥]، أي نور القرآن الكريم، ونور السنة النبوية، الذين لم يدعا شيئًا يخص العباد إلا بيناه شرحًا وتفصيلاً.

- إن العلم بما في أركان الكون من دقيق وجليل؛ هو لله ﷻ وحده ، وليس لأحد غيره في الكون كما يدعي ابن عربي؛ فلم يعيّن أقطابًا ولا أوتادًا؛ فهو القائل:﴿ **وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ** ﴾ [الأنعام: ٥٩]، والله لم يُطلع أحدًا من البشر على الغيب، فضلاً

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٦٥).

(٢) موسوعة المفاهيم الأكبرية، محمد الضاوي(ص: ١٧).

على أنه لم يشارك أحدًا بعلمه الغائب وتقدير مصير الخلائق، قال تعالى:﴿ عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴾ [الجن: ٢٦].

- يتابع ابن عربي بهذا التقسيم الشادي، الفلاسفة، محاولاً بذلك التلبيس على العوام، وإنما هي تسميات لا أساس لها بالشرع قال تعالى:﴿ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَـٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ﴾[النجم: ٢٣].

استنادًا على ما سبق؛ أن ابن عربي حاول التجديد؛ إلا أنه لا يترك اتباع أصول عقائد التصوف، وقد تبيّن ذلك من خلال حديثه عن اتخاذ المراتب الصوفية؛ وهذا اتباع قد ذمه الله ﷻ؛ لوضوح بطلانه؛ فقال تعالى عمن يفعله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾ [الزخرف: ٢٣].

تجدر الإشارة إلى أن ابن عربي أراد أن يفرد فكرته بشيء مختلف عن سابقيه؛ فجعل للوجود ركنًا خامسًا، وسماه (قبة أرين)، وجعل للأربعة نفر؛ نفرًا خامسًا، وسماه (الناشئ الشادي)، وقد حكى ذلك في الفتوحات فقال:" قال الشادي: فوفَّى كل واحد من الأربعة ما اشترط، وانتظم الوجود وارتبط"(١)، وهذه المحاورة خاصة بابن عربي، أراد من خلالها بيان بطلان حجج أهل الكلام؛ لكنها قصة من وحي خياله، ليس لها مستند شرعي، فمجادلة أهل الكلام تكون بالحكمة والموعظة الحسنة، وبالتي هي أحسن، وليس من قصص الخيال، وكما قال تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾[النحل: ١٢٥]؛ فإلزام الحجة، وإبطال الشبهة يكون معتمدًا على النصوص الشرعية، وليس على اختراع القصص من وحي الخيال.

ت. بيان عقيدة خواص أهل الله ﷻ عند ابن عربي، والرد عليه.

وهي العقيدة الثالثة التي أشار إليها ابن عربي، وبيان أبرز معالمها على النحو التالي:

- **أبرز معالم عقيدة خواص أهل الله ﷻ.**

جمعت عقيدة خواص أهل الله معالم تظهر أبرزها فيما يلي:

- عرض ابن عربي في هذه العقيدة؛ خمسة وستين مسألة احتوت على مصطلحات كلامية وفلسفية، رّد فيها عليهم من منظوره، وقد أشار لهذا المعنى في الفتوحات فقال:"... ثم

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٦٦).

أتلوها بعقيدة خواص أهل الله، من أهل طريق الله، من المحققين أهل الكشف والوجود، وجردتها أيضا في جزء آخر سميته (المعرفة)، وبه انتهت مقدمة الكتاب..."[1].

- جعل ابن عربي هذا القسم من عقيدته خاصًا بمن لهم معرفة، وأعطاه الاهتمام الأكبر؛ لتعدد المسائل التي احتواها، ومن تلك المسائل: مسألة في توحيد الأسماء والصفات، ومن غلط في هذا الجانب من التوحيد، والرد عليهم؛ حيث تكلم عن الصفات الذاتية، وطريق اثباتها رداً على المعتزلة التي تجعل تعدد الذوات تعدد آلهة، وعن الأشاعرة والمجسمة، وجانب من الربوبية والألوهية، وقد جعل ذلك مستقلاً في كتاب سماه (المعرفة) [2].
- ومن المسائل أيضًا:" مسألة: الصفات الذاتية للموصوف بها وإن تعددت فلا تدل على تعدد الموصوف في نفسه لكونها مجموع ذاته، وإن كانت معقولة في التمييز بعضها من بعض..."[3].
- ومنها مسألة عجب منها عن الطائفتين الكبيرتين الأشاعرة والمجسمة في غلطهم في اللفظ المشترك كيف جعلوه للتشبيه، ولا يكون التشبيه إلا بلفظة المثل أو كاف الصفة بين الأمرين في اللسان[4].

- **مناقشة ابن عربي في عقيدة خواص أهل الله ﷻ.**

يتبين من خلال عرض عقيدة خواص أهل الله عدد من المخالفات تتضح فيما يلي:

- لقد جعل ابن عربي هذه العقيدة خاصة بأهل طريق الله، من المحققين أهل الكشف والوجود؛ فلربما تفاوت الناس في قدراتهم العقلية، وفهمهم للمسائل الكبار؛ لكن لم يُسموا أهل طريق الله وأهل كشف ووجود؛ فهذا مُشعر بالتعظيم الذي لا يليق إلا برب الكون المطّلع على الغيب، وهو ما يريد الصوفية إلصاقه بالأولياء، ولذلك لا يحيد ابن عربي في هذا عن نهج أسلافه من المتصوفة؛ فالله سبحانه إنما قسم الفهم والحكمة، والخوف والخشية منه ﷻ، ولم يُشرك أحدًا في ربوبيته فقال:﴿ **يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا** ﴾[البقرة: ٢٦٩]، وقال:﴿ **فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا** ﴾[الأنبياء: ٧٩]،

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٦٥).

(٢) المرجع نفسه(ج١/٦٥).

(٣) المرجع نفسه(ج١/٦٥).

(٤) انظر: المرجع نفسه(ج١/٧٣).

وقال: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُاْ ﴾[فاطر: ٢٨]؛ فلم يسمى هؤلاء أهل كشف ووجود، ولم يجعل لهم عقيدة خاصة بهم دون غيرهم.

- لقد كانت جميع الردود على المسائل التي ذكرها ابن عربي في هذه العقيدة منه وحده؛ وهذا يعنى أنه قاضٍ على تلك العقيدة، فقد تخطى مرحلة خواص أهل الله ﷻ، أهل الكشف والوجود.
- لقد ردّ ابن عربي على جميع المسائل التي ذكرها من منظوره هو، وهذا يعنى أن ليس كل ردوده صحيحة؛ فعنده خلل كبير في عقيدة التوحيد في باب الأسماء والصفات، وإثبات الذات الإلهية، وسيأتي الكلام عنه في موضعه من هذا البحث.

ث. **بيان عقيدة الخلاصة الذين هم خلاصة خواص أهل الله ﷻ، والرد عليه.**

وهي العقيدة الرابعة الذي ذكرها ابن عربي في فتوحاته، وتتبين أبرز معالمها فيما يلي:

- **أبرز معالم عقيدة الخلاصة الذين هم خلاصة خواص أهل الله ﷻ.**

برزت معالم عقيدة خلاصة خواص أهل الله تعالى في النقاط التالية:

- جعل ابن عربي هذه العقيدة أعلى المراتب الأربعة التي صنفها في فتوحاته، ولم يعينها، أو يوضح معالمها للناظر؛ بل جعلها مفرقة في أبواب الفتوحات؛ لما فيها من الغموض، وأشار لذلك بقوله: :"... وأما التصريح بعقيدة الخلاصة؛ فما أفردتها على التعيين؛ لما فيها من الغموض؛ لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب، مستوفاة مبينة؛ لكنها كما ذكرنا متفرقة..."[(١)].
- جعلها عزيزة المنال؛ فلم يجعل للكل سبيلاً لفهمها؛ إلا من أقدره الله ﷻ، على حدّ تعبيره، كما بيّن ذلك فقال:"... فمن رزقه الله الفهم فيها؛ يعرف أمرها ويميزها من غيرها؛ فإنه العلم الحق، والقول الصدق، وليس وراءها مرمى، ويستوي فيها البصير والأعمى، تلحق الأباعد بالأداني، وتلحم الأسافل بالأعالي، والله الموفق لا رب غيره"[(٢)].

- **مناقشة ابن عربي في عقيدة الخلاصة الذين هم خلاصة خواص أهل الله ﷻ.**

يمكن مناقشة ابن عربي في عقيدة خلاصة خواص أهل الله تعالى بما يلي:

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٦٥).

(٢) المرجع نفسه(ج١/٦٥).

- لم يفرد ابن عربي عقيدة خلاصة خواص أهل الله ﷻ، كما يدّعي على التعيين؛ فمعلوم أن الحق دومًا واضحًا أبلج، ولا يحتاج إلى كثير جهد في التفسير، لا يكتنفه الغموض، وليس هو وصفًا له؛ فضلاً على أن الغموض لا يوصف بالتميز، إلا عند من اختلّت فطرته؛ فمن أبرز خصائص العقيدة الصحيحة الوضوح والثبات، ولقد دعا لذلك جميع الأنبياء قال تعالى:﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ﴾[يوسف: ١٠٨]؛ فهي تدعو للتبصر والتعقل لا للغموض والتعقيد.
- لقد نثر ابن عربي عقيدة خلاصة خواص أهل الله ﷻ، بين ثنايا الكتاب، وجعل فهمها مقصورًا على من رزقه الله الفهم والتمييز– كما يدّعي–، فهو قاصد لذلك الصنيع، ويرمي من وراءه جعل أهل مذهبه برتبة فوق رتبة الخلق، وهو الهدف الثابت في منهج المتصوفة أسلافه، من رفع مكانة الأولياء، وميزان التفاضل الصوفي هذا غير منضبط بقاعدة، ولا نص؛ فليس لبشر أن يُعمل عقله في شؤون الربوبية، قال تعالى:﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ﴾ [الزخرف: ٣٢]، فالتفاضل بين الناس شأن إلهي، قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣]، ولا يعلم بمحل التقوى إلا من برأه.
- هذه الأقسام هي من ابتداع ابن عربي؛ ليس لها أساس تنبني عليه، كما في أقسام التوحيد التي اصطلح عليها أهل العلم؛ بل فيها تفصيل يخالف ما شرع الله ﷻ؛ فليس في الاعتقاد خاص وعام، بل التوحيد كما اصطلح عليه أهل العلم: ألوهية، وربوبية، وأسماء وصفات[(١)].
- قدم ابن عربي في بداية كلامه؛ التوحيد الصحيح؛ ليدفع عن نفسه الانتقاد، ويُخفي تحت ستاره ما فصّل من تقسيمات للخواص وخواص الخواص، مخالفة لمنهج السلف، وهو من أنواع التلبيس؛ لإخفاء الحقائق.

وخلاصة القول: فقد يبدو للمطّلع أن ابن عربي، قد ساق العقيدة السليمة الصحيحة على أكمل وجه، في أضخم مجلد صوفي، وجعلها في مقدمة الكتاب؛ حتى يثبت لدي كل من يقرأ الكتاب أنه على الجادة والصّواب، غير مخالف لمنهج السلف في صحة المعتقد في توحيد الله ﷻ، لقد استخدم قاعدة (مضمون الكتاب بعنوانه)، ولقد كان ما أراد؛ فكل من قرأ المقدمة نادى بسلامة عقيدة ابن عربي، ودافع عنه دفاع المستميت، لإيهامها أنها عقيدة واضحة سليمة، مما يتطلب قراءةً شموليةً معمقةً لما يبثه منها في ثنايا القول، وربما صرح بها مؤولا ذلك

---

(١) انظر: شرح الطحاوية، ابن أبي العز(ج١/٢٤) وإعانة المستفيد، صالح الفوزان(ج١/٢٣) والقول السديد، عبد الرزاق البدر(ص:٢٠)، وشرح التدمرية، محمد الخميس(ص:٤٠٩).

التصريح وصارفًا إياه لمعان يتصور في نفسه أنها صحيحة مما يخدع القارئ؛ فيقتنع بها، ولقد تعمّد إخفاءها في بعض المواضع، وبرر ذلك بمبررات لطيفة؛ ليدفع عن نفسه الانتقاد؛ لكن لن يخفى هذا على الباحثين، وطلاب العلم، حراس العقيدة، ناصري السنة؛ فهذه التقسيمات التي ذكرها لا تصح لما فيها من مخالفة لمنهج السلف المبني على نصوص الكتاب والسنة.

المطلب الثاني: مفهوم وحدة الوجود عند ابن عربي، وشبهاتها، ومصادرها، ونقضها.

من أهم العقائد التي تناولها ابن عربي في الفتوحات، والذي كان له اليد الطولى في إثبات تفاصيلها، وبيانها كما يلي:

أولاً: وحدة الوجود في مفهوم ابن عربي، وبيان دلالاته:

يتضمن معنى وحدة الوجود في مفهوم ابن عربي ما يلي:

1. **وحدة الوجود في مفهوم ابن عربي:**

يتضمن معنى وحدة الوجود عند ابن عربي؛ أن الخالق هو المخلوق، ومعناه أن الله ﷻ والوجود شيئًا واحدًا، ووجود المخلوق يعني وجود الخالق(١).

2. **دلالات مفهوم وحدة الوجود عند ابن عربي:**

احتوى مفهوم وحدة الوجود على عدة دلالات تتبيّن من خلال الآتي:

أ. الله موجود في كل صور العالم من أعلاه إلى أسفله، فهو واحد العين في الوجود، دل على ذلك من الفتوحات قوله:" فتبين لك أن اختلاف صور العالم من أعلاه لطفًا إلى أسفله كثافةً، لا يخرج كل صورة ظهر فيها عن كونه...، واحد العين في الوجود...، وما ثم إلا النفس الناطقة، ... واختلاف هذه القوي، ليست بشيء زائد عليها؛ بل هي عين كل صورة؛ فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"(٢)؛ قوله:" والعارف من يرى الحق في كل شيء؛ بل يراه عين كل شيء"(٣)؛ ثم قال:

"فما نظرت عيني إلى غير وجهه	**وما سمعت أذني خلاف كلامه**
فكل وجود كان فيه وجود	**وكل شخيص لم يزل في منامه**
فتعبير رؤيانا لها في منامنا	**فمن لام فليلحق به في ملامه"(٤)**

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٧/٢٧١)، و(ج٤/١٣٢).

(٢) المرجع نفسه(ج٤/١٣٢) .

(٣) المرجع نفسه(ج٧/٢٧١).

(٤) المرجع نفسه(ج٤/١٣٢).

ب. وجود الخلق مرتبط بوجود الله تعالى، ومن غيره فالإنسان عدم، ويشير ابن عربي لهذا فيقول:" وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به؛ فمن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم"[1]، وأيضًا قوله :

"ممــن تَفِــرُّ ومــا فــي الكــون إلا هــو وهــل يجــوز عليــه هــو أو مــا هــو؟

إن قلــت هــو فشــهود العــين تنكــره أو قلــت مــا هــو فمــا هــو لــيس إلا هــو

فــلا تَفِــر ولا تــركن إلــى طلــب فكــل شــيء تــراه ذلــك الله"[2]

ت. صراحة اعتقاد ابن عربي بوحدة الوجود، والتي تارة تتمثل في اعتقاده أن الكائنات هي الله ﷻ، وذلك قوله:" فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"[3]، وتارة يتمثل في تجلي الله ﷻ في المخلوقات، وذلك قوله:" ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به"[4]، والمتأمل في الاعتقادين، يجد أن الفرق بينهما شكليًا، والمضمون واحد؛ فالكائنات هي الله، أو أن الله يتجلى في الكائنات؛ فالحاصل: أنه لا يؤله الكائنات؛ بل يجعل ذات الإله تتجلى فيها؛ فعندما يقول أن الكائنات هي الله؛ يقصد ذات الإله فيها، وكذلك لما يقول أن الله تجلى في الكائنات يقصد أيضًا ذات الإله، تعالى الله عما يعتقد ويقول علوا كبيرًا.

ث. القول بوحدة الوجود يقتضي إنكار ابن عربي لعالم الظاهر؛ فهو لا يعترف بالوجود الحقيقي إلا لله، والخلق كلهم ظل لوجوده؛ فلا موجود إلا الله، وهو بهذا يقرر أنه ليس ثمة فرق بين ما هو خالق وما هو مخلوق، ويصرح بهذه العقيدة في عبارات قوية جريئة لا مداراة فيها، في فتوحاته في مواطن مختلفة.

ج. لم تكن عقيدة وحدة الوجود كاملة متسقة قبل ابن عربي، وإن كانت قد ظهرت بعض ملامحها؛ فكان أول من أرسى دعائم عقيدة وحدة الوجود، وظل حتى اليوم الممثل الأكبر لها، وكل من أتى بعده ممن تكلموا في وحدة الوجود نثرًا أو شعرًا؛ كان متأثرًا به، أو ناقلًا عنه، أو مرددًا لمعانيه بعبارات جديدة، على الرغم من محاولة كثير من الكتّاب قديمًا وحديثًا أن ينفوا عن ابن عربي القول بوحدة الوجود[5].

ح. لمعنى وحدة الوجود شواهد إضافية من مؤلفات ابن عربي الأخرى حيث قال:

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٤٢١).

(٢) المرجع نفسه(ج٣/٢٣٥).

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٤/١٣٢).

(٤) المرجع نفسه(ج١/٤٢١).

(٥) انظر: التصوف، أبو العلا عفيفي(ص:١٧٥).

"فـالحق خلـق بهـذا الوجـه فـاعتبروا — ولـيس خلقـا بـذاك الوجـه فـادكروا
مـن يـدر مـا قلـت لـم تخـذل بصـيرته — ولـيس يدريـه إلا مـن لـه بصـر
جمـع وفـرق فـإن العـين واحـدة — وهـي الكثيـرة لا تبقـي ولا تـذر[1]

ولما كان في الوجود كثرة تشهد بها الحواس ويقرها العقل؛ حاول ابن عربي أن يفسرها على أنها صور، ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية التي هي عين الذات، أو على أنها أوهام اخترعها العقل بأدواته ومقولاته، وللحق ﷻ عند ابن عربي معنيان:

الأول: (الحق في ذاته) وهو حقيقة مطلقة خارج الذهن، والثاني: الحق كما يبدو لنا في تجلياته في الوجود، وهو بهذا المعنى مرادف للخلق؛ ولذلك كان للحقيقة الوجودية وجهان: حق وخلق، وهي الواحد والكثير، والقديم والحادث، والظاهر والباطن، والأول والآخر، وغير ذلك من الأضداد؛ فإذا نظرت إلى الحق من حيث ذاته فهو الناظر إلى نفسه، وهذا مقام الوحدة، وإذا نظرت إليه من حيث تجلياته نظرت إليه من مقام الكثرة[2].

وإن وجود من ينكر قول ابن عربي بوحدة الوجود؛ مدافعًا عنه؛ غير صحيح؛ فإن كثيرًا مما يقوله في الفتوحات؛ ينطق بأن له مذهبًا في وحدة الوجود، وتفرع عنه كل ما ذكره من مسائل الفلسفة والتصوف الكبرى، كمسائل الألوهية والبشرية، والمعرفة الإنسانية والحياة النفسية، والمحبة الإلهية، والأديان، والأخلاق، وأمور الآخرة، إلى غير ذلك مما يمكن وصفه بأنه يمثل فروع شجرة واحدة يغذيها أصل واحد،[3].

مما لا شك فيه؛ أن وحدة الوجود لدى ابن عربي قد أصبحت قضيته الكبرى التي تعبر عن مذهبه، وحولها تدور كل فلسفته الصوفية؛ فقد قررها في جرأة، وصراحة في غير ما موضع من الفتوحات كما سبق.

ثانيًا: شبهات ابن عربي للدلالة على وحدة الوجود، والرد عليه:

ورد عند ابن عربي في الفتوحات المكية بعض الاستدلالات على وحدة الوجود، استقاها باطلاً من بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية مستدلاً بها على عقيدته في وحدة الوجود.

---

(١) انظر: التعليقات على الفصوص، أبو العلا عفيفي(ص:٧٧).

(٢) انظر: التصوف، أبو العلا عفيفي(ص:١٧٧).

(٣) انظر: المرجع نفسه(ص:١٧٦)، والتعليقات على الفصوص، أبو العلا عفيفي(ص: ٢٤-٢٥).

أ. استدلالات ابن عربي على وحدة الوجود من القرآن الكريم، والرد عليها:

استدل ابن عربي على وحدة الوجود بالكثير من آيات القرآن الكريم ومن تلك الآيات.

- **الدليل الأول:**

الاستدلال بقول الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾[الأنفال: ١٧]، يقول ابن عربي عن هذا الاستدلال:" فثبت الجمع لله بأسمائه، وثبت التوحيد بهويته؛ فما ثم جمع ولا واحد سوى الحق...؛ فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم فهو القاتل... وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى فهو الرامي بالصورة المحمدية "[١]، وهذا النص واضح في إشارته بوحدة الوجود وأن الخالق هو المخلوق؛ إذ أثبت الرمي للنبي ﷺ ظاهرًا ونفاه عنه حقيقةً ليثبته لله تعالى بحكم الوحدة؛ فهو الرامي بالصورة المحمدية.

- **الرد على استدلال ابن عربي بآية الأنفال:** ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾:

يجاب على استدلال ابن عربي بهذه الآية؛ أن الرمي كان للنبي ﷺ، وتوصيل الرمي لله تعالى، وليس كما يدّعي ابن عربي؛ من أن الرامي هو الله بصورة محمد ﷺ، إذ لو كان ادعاؤه صحيحًا لصح أن يقال لكل واحد وما فعلت إذ فعلت ولكن الله فعل، وعليه يلزم أن يقال للكافر وما كفرت إذ كفرت ولكن الله كفر، والعياذ بالله[٢].

- **الدليل الثاني:**

الاستدلال بقول الله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[الحديد: ٤]، يبيّن ابن عربي في هذا الاستدلال؛ أن الوجود الإلهي سار في كل ذات؛ إذ هو عين الأشياء؛ فكلمة (مع) تقتضي ظهور الخالق بمظهر الخلق، وتجليه في صورهم، وهو في حقيقة الأمر عينهم، فيقول في الفتوحات:" قال وهو معكم أينما كنتم، ولم يقل وأنتم معه لأنه مجهول المصاحبة؛ فيعلم سبحانه كيف يصحبنا، ولا نعرف كيف نصحبه؛ فالمعية له ثابتة فينا منفية عنا فيه،... فالظهور له تعالى في الأشياء ... والله برئ من مشاركة الغير فهو برئ أن يكون غير الأحد أو يكون أحد

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج/٦/٢٥٤).

(٢) انظر: عقيدة الصوفية أحمد القصيّر(ص:٥٥٩).

غير إله"[١]، وقال في موضع آخر عن هذه الآية:" إعلاما منه تعالى أنه على صورة العالم أو العالم على صورته"[٢].

- **الرد على استدلال ابن عربي بآية الحديد:﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾:**

يجاب على استدلال ابن عربي بهذه الآية؛ أن كلمة(مع) معناها المصاحبة، والموافقة، والمقارنة، وليس الامتزاج، فإذا قيل إن فلان مع فلان؛ أي أن كل واحد منهما مع الآخر بذاته، ليس ممتزجًا به، فإذا كان هذا بحق المخلوقات، فمن باب أولى بحق الخالق.

كما أن معية الله لخلقة على قسمين: معية عامة شاملة لجميع الخلائق، تختص بعلمه وقدرته عليهم، وإحاطته بهم، ومعية خاصة لنصرة أوليائه ودفاعه عنهم، وإعانته لهم[٣]، فلا مكان لامتزاج المعية هنا إطلاقًا.

والفتوحات المكية مليء بالآيات القرآنية التي يستدل بها ابن عربي على وحدة الوجود؛ فالجزء الثامن فيُكتفَي بهذا القدر منها.

ب. استدلالات ابن عربي على وحدة الوجود من السنة النبوية، والرد عليها:

استدل ابن عربي على وحدة الوجود بالكثير من أحاديث السنة النبوية ومن تلك الأحاديث:

- **الدليل الأول:**

الحديث القدسي الذي يقول فيه الله تعالى: " مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا، فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ"[٤]، يقول ابن عربي في هذا الاستدلال:" واحذر قوله تعالى في الصحيح من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب؛ فإنه إذا جهل أمره وعاداه فما وفي حق الحق في خلقه...، واعلم أنك إذا ثابرت على أداء الفرائض؛ فإنك تقربت إلى الله...، كنت سمع الحق وبصره فلا يسمع إلا بك ولا يبصر إلا بك"[٥]، في هذا النص جعل ابن عربي الوجود هو الله تعالى والإنسان من الوجود فكان الله؛ ثم طرأ عليه الإنسان زيادة؛ فصار أصل الوجود كالفرض الاضطراري الواجب، وصار الإنسان كالنفل، ويقصد أن العمل الفرض

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤/٣١٦).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ج٧/٣٤١)، و(ج٨/٣٢).

(٣) انظر: تفسير الفاتحة والبقرة، العثيمين(ج٣/٢٢٦).

(٤) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب الرقاق/ باب التواضع،٨/ ١٠٥: رقم الحديث ٦٥٠٢].

(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٨/٢٤١).

يكمله النفل؛ فوجود الإنسان يكمل وجود الخالق كما كانت يده فوق أيديهم، ونصه في هذا:" ففي الفرض عبودية الاضطرار وهي الأصلية، وفي الفرع وهو النفل عبودية الاختيار؛ فالحق فيها سمعك وبصرك، ويسمى نفلا لأنه زائد كما أنك بالأصالة زائد في الوجود؛ إذ كان الله ولا أنت؛ ثم كنت؛ فزاد الوجود الحادث؛ فأنت نفل في وجود الحق..."[1]،

- **الرد على استدلال ابن عربي بحديث:" مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا":**

يجاب على استدلال ابن عربي بهذا الحديث على النحو التالي:

قول الله تعالى:" مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا" تضمن ثلاث ذوات مستقلة، ذات الله تعالى؛ ثم ذات الولي؛ ثم ذات المعادي، وهذا واضح من قول الله تعالى أن الثلاثة ليس بواحد، وكذلك قوله تعالى:" وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي" وهذا يعني وجود رب وعبد متقرِب، ومتقَرَب إليه، يعن اثنان وليس واحد، وهكذا كان مبنى الحديث يفصل ذات الله تعالى عن ذات العبد، فالحديث واضح الدلالة لا تكلف في عضل معناه، وتفسيره.

- **الدليل الثاني:**

ومن استدلالاته أيضًا قول الله تعالى في حديث قدسي آخر:" إن اللَّهُ عز وجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا ابْنَ آدَمَ، مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي...، يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَطْعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي..."[2]، يقول ابن عربي عن هذا الاستدلال:" خرّج هذا الحديث مسلم عن رسول الله ﷺ؛ فأنزل الله نفسه في هذا الخبر منزلة عبده، فالعبد الحاضر مع الله الذاكر الله في كل حال"[3]، وفي هذا النص أيضًا يجعل الله تعالى مع العبد في كل حال كأنهما واحدًا، وأن صفات العبد كلها صفات للرب على الحقيقة.

- **الرد على استدلال ابن عربي بحديث:" مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي":**

يجاب على استدلال ابن عربي بهذا الحديث على النحو التالي: يتبيّن معنى الحديث من خلال سياقة الذي ينفي مراد ابن عربي واستدلاله بوحدة الخالق والمخلوق؛ فقول الله تعالى في الحديث" أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عنده" دل على ذاتين مستقلتين ولو كانا ذاتًا

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٨/٢٤١).

(٢) [صحيح مسلم، مسلم، كتاب البر والصلة/ باب فضل عيادة المريض،٤/ ١٩٩٠: رقم الحديث ٢٥٦٩].

(٣) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٨/٥٨).

واحدة كما يدّعي ابن عربي؛ لقال:" لوجدتني عينه"، وبهذا يتبيّن مراد الله تعالى من الحديث وتزول الشبهة.

ثالثًا: مصادر فكرة وحدة الوجود:

إن فكرة وحدة الوجود قديمة جداً؛ فقد كانت موجودة عند اليونانيين القدماء، والهندوسيين الهند؛ ثم انتقلت الفكرة إلى المسلمين في القرن السابع الهجري، وأبرز من احتواها وقام على نشرها؛ ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين والتلمساني؛ ثم انتشرت في الغرب الأوروبي بعد ذلك، وعليه فلقد اقتبست الفكرة من مصادر مختلفة سيتم الاشارة إليها باختصار:

١. المصدر الهندوسي:

وتُعدّ الديانة الهندوسية خليط من أديان وثنية عبدت الأصنام، وألهت مظاهر الطبيعة، وقالت بوحدة الوجود، وزعم الهندوس أن لهم إله عظيم، وصفوة بالوجود المطلق، والموجود الواحد، وما سواه مظاهر له؛ حيث وصفت كتبهم أن هذا الإله؛ هو الروح المحيطة بكل العالم، وأنه أصل لكل موجود، ومن أهم المذاهب الهندوسية المقررة لعقيدة وحدة الوجود، مذهب (الفيدانتا)[(١)] الذي يتضمن أن الله والعالم شيئا واحدًا[(٢)]، وهذا ما ظهر عند ابن عربي في الفتوحات المكية[(٣)]وكما سبق في مقدمة هذه الدراسة أن الديانة الهندية كانت من أقوي مصادر التصوف، التي تأثر به المسلمين.

٢. المصدر الصيني:

تدين الصين (بالطاوية)[(٤)] في القرن العاشر قبل الهجرة، وهي ديانة وثنية نشأت على يد فيلسوف صيني اسمه (لاوتسو)[(٥)] كان أصحاب هذه الديانة مؤمنون بوحدة الوجود؛ حيث تكلموا بعبارات عديدة تشير لتدين (الطاو) بذلك، من تلك العبارات: هو أصل كل موجود، وليس له أصل، وهو فراغ هائل عميق يحوي كل ما هو موجود[(٦)]، وهو معنى وحدة الوجود عند ابن عربي.

---

(١) سبق التعريف بها(ص:٤١).

(٢) انظر: الفلسفة في الهند، علي زيعور(ص:١١٠-١٢٦).

(٣) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٧/٢٧١)، و(ج٤/١٣٢).

(٤) سبق التعريف بها(ص:٤٣).

(٥) سبق التعريف به(ص:٤٢).

(٦) أديان العالم، هوستن سميث(ص:٣٠٣)

٣. المصدر اليوناني:

اليونانيون القدماء أمة وثنية، نشأ فيهم الشرك، وتأليه مظاهر الطبيعة، وكثر فيهم الفلاسفة الذين بحثوا في أمور العقيدة بعقولهم، وأهوائهم؛ فضلوا في مسائل العقيدة، لاسيما مسائل التوحيد؛ فكانوا ممن قال بوحدة الوجود، ويعتقد فلاسفتهم أن الوجود كله من الأول حتى آخر الأشياء؛ يُكَوِّن وحدة تامة، وهو ترجمة لمذهب وحدة الوجود(١).

ومما سبق يتبين أن وحدة الوجود هي انحراف عقدي قديم في تاريخ البشرية، ظهر من خلال دراسة التاريخ؛ ثم تأثر به المسلمين، وانتقل إلى فكرهم وحضارتهم؛ حيث اقتبس منه ابن عربي مذهبه.

رابعًا: نقض عقيدة وحدة الوجود عند ابن عربي في الفتوحات المكية:

ناقضت عقيدة وحدة الوجود الشرع من وجوه مختلفة تتضح على النحو التالي:

١. مخالفتها لتوحيد الربوبية:

إن القول بوحدة الوجود يقتضي المساواة بين الخالق والمخلوق، وهذا خلل في توحيد الربوبية، مما ينقض افتقار كل منهما للآخر، وفي هذا يقول ابن عربي:

"**فيعبدني وأعبده ويحمدني وأحمده**"(٢).

وهذا معنى بيّن البطلان؛ إذ الكل مفتقر إلى الله ﷻ محتاج إليه، قال تعالى: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ** ﴾ [فاطر: ١٥]، وإذا كان الخالق والمخلوق شيئًا واحدًا؛ فيلزم أن يكون الله تعالى قد خلق نفسه، وهذا مستحيل، فالخالق ليس مخلوقًا، وهو القائل: ﴿ **ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ** ﴾[الزمر: ٦٢]، وكذلك دلت النصوص على أنه هو المالك، قال تعالى: ﴿ **لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ** ﴾[المائدة: ١٢٠]، فلا يجوز أن يكون قد ملك نفسه، لأن نفسه المقدسة يستحيل أن تكون مملوكة، والشيء لا يملك نفسه؛ إذًا لا يبقى إلا أن يكون معنى الآية أنه يملك غيره، ومثلها أنه هو المحيي والمميت، فقد قال : ﴿ **وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ** ﴾ [الحج: ٦٦]، ويستحيل أن يحي نفسه أو يميت نفسه، فلا يبقى إلا أن يحي ويميت غيره، وهكذا فإن أدلة توحيد الربوبية تنقض وحدة الوجود تمامًا، التي تقضي بأن الخالق هو المخلوق؛ فلا هو مالك ولاهو رازق ولا هو محي ولا مميت، تعالى الله عما يقول ابن عربي علوًا كبيرًا.

---

(١) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي(ص:٢٦٩-٢٨٠) والفلسفة اليونانية، يوسف كرم(ص:١٢-١٩)

(٢) انظر: التعليقات على الفصوص، أبو العلا عفيفي(ص:٨٣).

٢. مخالفتها لتوحيد الألوهية:

يؤدي القول بوحدة الوجود إلى إسقاط التكاليف الشرعية، وهذا خلل في توحيد الألوهية؛ فأهل وحده الوجود؛ لا شيء يحرم عندهم؛ لأن الكل عين واحدة، وفعل الخير وفعل الشر والقبيح والحسن؛ إنما هي أفعال لا فروق بينها؛ لاحتواء الذات لها كلها؛ ولذلك فقد حصل من بعض كبارهم، وأئمتهم ما يستقبح الشخص مجرد ذكره؛ إذ وقعت منهم الفواحش، ولا يحق لأي شخص أن يعترض؛ لأن الشيخ لا يفعل شيئاً إلا لحكمة[١]، والله ﷻ يقول:﴿ **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ** ﴾ [الأعراف: ٣٣]، ثم إن من قال بوحدة الوجود؛ صار عنده العابد هو المعبود، والشاكر هو المشكور؛ فلا يكون داعي لوجود الثواب والعقاب؛ إذ كلهم –على زعم أهل وحدة الوجود– الله تعالى[٢]، ولو كان الوجود واحدًا لكان الشرك الأكبر هو عين التوحيد الخالص، ولكان الذين عبدوا الأصنام، والأحجار، والأشجار، والجّن، والملائكة؛ ما عبدوا إلا الله تعالى؛ لكن الله تعالى أخبر أن هؤلاء يعبدون غيره فقال تعالى:﴿ **قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ** ﴾ [الزمر: ٦٤ – ٦٥]، وهي دعوة الرسل الذين ما أرسلهم الله تعالى إلا للنهي عن عبادة مظاهر الوجود؛ فدل ذلك على أنها غير الله تعالى وبطلت وحدة الوجود.

٣. مخالفتها لتوحيد الأسماء والصفات:

إن القول بوحدة الوجود يقتضي إعطاء أسماء الله ﷻ لكل شيء في الوجود؛ ليصير وجود الأشياء هو عين وجود الله ﷻ، وهذا خلل في توحيد الأسماء والصفات؛ فلا تمييز لصفات الخالق عن صفات المخلوق، ولا وجود الخالق عن وجود المخلوق، فعلى سبيل المثال يصير الله ﷻ هو المتكلم بكل ما يوجد من الكلام وفي ذلك يقول ابن عربي:

"ألا كـــل قـــول فـــي الوجـــود كلامـــه ... ســـــواء علينـــــا نثـــــره ونظامـــــه
يعـــــم بـــــه أســـــماع كـــــل مكـــــون ... فمنـــــه إليـــــه بـــــدؤه وختامـــــه"[٣].

---

(١) انظر: فرق معاصرة، غالب عواجي(ج٣/١٠٢٩).
(٢) انظر: عقيدة الصوفية، أحمد القصير(ص:٤١١).
(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٧/٢٠٧).

وبهذا المعنى يكون الإله متكلم على لسان كل قائل، ولا فرق بين قول فرعون:﴿ **فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ** ﴾ [النازعات ٢٤] وقوله:﴿ **مَا عَلِمۡتُ لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرِي** ﴾ **[القصص ٣٨]** وبين القول الذي يسمعه موسى عليه السلام :﴿ **إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ** ﴾ [طه ١٤]، وكذلك قول مسيلمة الكذاب، والدجال، وغيرهم من العصاة والفسقة(١)؛ ثم إن القول بوحدة الوجود؛ لا يسلم من التناقض البيّن؛ فهو يجعل الحق يتصف بجميع صفات المحدَثات، وإن المحدَث يتصف بجميع صفات الرب، وعليه يصير الحق متصفًا بجميع صفات النقص، والذم، والكفر، والفواحش، والكذب، والجهل، كما هو الموصوف أيضًا بصفات المجد، والكمال؛ فهو العالم والجاهل، والبصير والأعمى، والمؤمن والكافر، والناكح والمنكوح، والصحيح والمريض، والداعي والمجيب، والمتكلم والمستمع، وهو هوية العالم ليس له حقيقة مباينة للعالم، فهذه المقالات هي عين التناقض(٢)، وبهذا يثبت أن الله ﷻ مستوٍ على عرشه، بائن من خلقه، عالٍ عليهم؛ فبطل بهذا كون الوجود واحدًا.

٤. وحدة الوجود؛ قول مضطرب:

إن القول بوحدة الوجود؛ قول مضطرب؛ فهو يصور الذات؛ عدم محض؛ إذ المطلق لا وجود له في خارج الذهن مطلقاً بلا ريب؛ فلم يبق إلا مظاهر ومجالي؛ فيكون الخالق عين المخلوقات لا سواها، وهو ما يدعو إلى الحيرة والتناقض وكذلك إلى التعطيل والجحود(٣)، فيصير الحق عين وجود المخلوقات، وعليه لا يكون للمخلوقات خالق غيرها أصلاً، ولا يكون ربًا لكل شيء(٤).

٥. تصحيح جميع الأديان:

والقول بوحدة الوجود يؤدي إلى القول بصحة الأديان كلها، إذ المرجع والمآل واحد، وكل معبود هو من ذات الله تعالى(٥)، يقول ابن عربي في هذا المعنى:

"عقد الخلائق في الإله عقائدًا وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه

---

(١) انظر: بغية المرتاد، ابن تيمية(ص:٣٤٩).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ص:٤٠٨).

(٣) انظر: المرجع نفسه(ص:٤٧٣).

(٤) انظر: العرش، الذهبي (ج٩٢/١) ومصرع التصوف، البقاعي(ص:١٦٢).

(٥) انظر: عقيدة الصوفية، أحمد القصير(ص:٤١١).

ويعلق على هذا فيقول:" فالعارف الكامل يعرفه في كل صورة يتجلى بها، وفي كل صورة ينزل فيها، وغير العارف لا يعرفه إلا في صورة معتقده، وينكره إذا تجلى له في غيرها؛ فما رأى أحد إلا الله؛ فهو المرئي عينه في الصور المختلفة وهو عين كل صورة ... وما رأى إلا اعتقاده؛ فإنه اعتقد فيه قبول التجلي والظهور للمتجلي له في كل صورة ..."[١]، ومعنى قول ابن عربي؛ هو أن يتجلى الله في صورة المعبود، فالصورة صورة مخلوق، والحقيقة هو الله تعالى، وهو بهذا الاعتقاد الفاسد جعل كل معبود هو الله وهذا يستلزم صحة عبادة كفار قريش للأصنام، كما ويستلزم انتفاء الحكمة من بعث الله تعالى للرسل، ودعوتهم، وعدم الحاجة للدين الاسلامي، دين التوحيد، والله تعالى يقول:﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[آل عمران: ١٩].

٦. انتفاء الخلق من العدم:

ومن المعلوم أن القول بوحدة الوجود؛ لا يثبت الخلق والإيجاد من العدم؛ وإنما الخلق هو عبارة عن التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال في كل آن، فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات؛ فأصل كل وجود وسبب كل موجود عنده هو الفيض الإلهي المتصل الدائم[٢]، وهذا تكذيب لآيات الخلق في القرآن الكريم؛ فكثير من الآيات أتت في بيان أن الله خالق كل شيء، وأن الموجودات كلها مخلوقة قال تعالى:﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴾ [الروم: ٢٠].

واستخلاصًا مما سبق؛ أن ابن عربي يقول بوحدة وجود مثالية، أو روحية، تقرر وجود الحق ﷻ الظاهر في صور الموجودات، وتعتبر وجود العالم بمثابة الظل لصاحب الظل؛ ولهذا يحرص ابن عربي على القول بأن الحق ﷻ منزه مشبه معًا، فتنزيهه في وحدته الذاتية، ومخالفته للحوادث، وتشبيهه في تجليه بصورها، ويختلف التنزيه أو جانب التشبيه عنده؛ باختلاف الحال التي يكتب فيها؛ فقد يغلب عليه لسان التشبيه حتى تكاد تظنه ماديًّا، وقد تغلب عليه العاطفة الدينية؛ فيتكلم بلسان التنزيه وينكر كل مناسبة بين الله والمخلوقات[٣]، فيقول في كلامه عن تجريد التوحيد: "إذ لا مناسبة بين الله تعالى وبين خلقه البتة"[٤].

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٥/١٩٦).

(٢) انظر: التعليقات على الفصوص، أبو العلا عفيفي(ص:٤٨).

(٣) انظر: جامع العلوم، عبد النبي نكري(ج٢/٣٨).

(٤) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج١/١٤٤).

المطلب الثالث: موقف ابن عربي من عقيدة الحلول والاتحاد ونقضها:

يختلف موقف ابن عربي من عقيدة الحلول والاتحاد، عن مواقفه من العقائد الأخرى في فتوحاته، فهو ينكر القول بالحلول والاتحاد؛ لكنه يثبتها في طيات الكتاب، وفيما يلي سيتم بيان موقف ابن عربي منها:

أولاً: موقف ابن عربي من الحلول والاتحاد:

يرفض ابن عربي القول بالحلول والاتحاد؛ بل وينكر على من قال به، وهذا هو موقفه الظاهر له في الفتوحات، والذي نادي به، وذكر عبارات صريحه في رفضه وذم من يقول به؛ ولكن لا يسلم لابن عربي هذا الرفض؛ إذ إنه أورد كلامًا يدل على الحلول والاتحاد.

والذي دعا ابن عربي للقول برفض الحلول والاتحاد؛ لأن القول بالحلول ينافي القول بالوحدة، وابن عربي ممن يقول بوحدة الوجود بشكل واضح وصريح، والعقيدتان متناقضتان، فالحلول يستلزم حالّا ومحل، والاتحاد يستلزم شيئين، وهذه الإثنينية؛ منتفيةٌ عنده؛ فإذا كان الوجود واحدًا فلا حلول ولا اتحاد، ولهذا كثرت أقوال ابن عربي في رد عقيدة الحلول والاتحاد، والقول ببطلانها[1].

وعلى هذا يصير ذكر ابن عربي للحلول والاتحاد في الفتوحات على وجهين، عبارات تبيّن رفضه الحلول وإنكاره على من قال به، وعبارات يقول فيها بالحلول، وفيما يلي نماذج لكل وجه منهما:

١. مقولات الموافقة لعقيدة الحلول والاتحاد لدى ابن عربي في الفتوحات:

أورد ابن عربي في الفتوحات كلامًا يدل على الحلول والاتحاد، مع أنه يرفض مبدأ القول به، وقد بدت عباراته واضحة في هذا المعنى؛ فقال:

أ. " والمخاللة لا تصح إلا بين الله وبين عبده وهو مقام الاتحاد...؛ لأن أعيان الأشياء متميزة وكون الأعيان وجود الحق لا غير، ووجود الشيء لا يمتاز عن عينه"[2].

---

(١) انظر: عقيدة ابن عربي، دغش العجمي(ص:٣٦).

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٣٤).

ب. وقوله: "فالأمر يتردد بين الاسمين الإلهيين الأول والآخر ...؛ فلولا الاعتماد على عين العبد ما ظهر سلطان هذين الاسمين؛ إذ العين هنالك واحدة لا متحدة، وفي العبد متحدة لا واحدة؛ فالأحدية لله، والاتحاد للعبد"(١).

ت. وقوله:" والاتحاد، هو أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب، وذات المحب عين ذات المحبوب"(٢).

ث. وهناك معنى آخر للاتحاد يتعلق بتداخل أوصاف الحق وأوصاف الخلق، يقول فيه ابن عربي: "وعلى كل حال؛ فجعل الحق هويته عين سمع عبده وبصره ويده وغير ذلك؛ فإما ذات العبد، وإما صفته وإما نسبته؛ فهذا قول الحق الذي فيه يمترون،... فلما تخيل بعض الممكنات هذا التخيل من اتصافه بالوجود حكم بأنه قد شارك الحق في الوجود فصح له المقام، مقام الجمع بوجود الحق في الوجود، وفي نفس الأمر الوجود عين الحق ليس غيره..."(٣).

ج. وفي خطبة الفتوحات يخلط الكلام الصحيح بالخطأ؛ ليبدو رافضًا لعقيدة الاتحاد ولكن هيهات؛ فالمعنى واضحًا، ومنه قوله :" إن خاطب عبده فهو المسمع السميع وإن فعل ما أمر بفعله فهو المطاع المطيع ولما حيرتني هذه الحقيقة أنشدت على حكم الطريقة للخليفة

الرب حق والعبد حق   يا ليت شعري من المكلَّف

إن قلت عبد فذاك ميت   أو قلت رب أنَّى يكلف(٤)

فتكلم عن (حضرة الجمع)(٥) التي يصل إليها العارف الصوفي، ومعناها أن يفني نفسه، ليكون منزَّهًا، مطهَّرًا، دون أن يحلَّ الله به، أو يحلُّ هو فيه؛ لأن الله يتقدس أن يلحقه التشبيه فيقول :"بل العبد في ذلك الموطن الأنْزه (يقصد حضرة الجمع) لاحق بالتنزيه، لا

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٤٨).

(٢) المرجع نفسه (ج٣/٥٠٠)

(٣) المرجع نفسه(ج٦/٣٩٣-٣٩٥).

(٤) المرجع نفسه (ج١/١٥).

(٥) حضرة الجمع: مصطلح صوفي معناه فناء واضمحلال، تتلاشى فيها رسومُ العبد وآثارُه، بحيث يسقط التمييز فيها بينه وبين الحق، ويرجع إلى أصله العدمي، فلا يبقى إلا الحق وحده، وفيها لا ينتفي الكلام عن التكليف أصلاً، إذ هي حضرة الحقيقة الكونية. انظر: كشاف اصطلاحات العلوم، محمد التهانوي(ج٢/١٣٤١).

أنه ﷻ في ذلك المقام الأنوه يلحقه التشبيه؛ فتزول في تلك الحضرة من العبد الجهات، وينعدم عند قيام النظرة به منه الالتفات..."[١].

٢. مقولات الرفض لعقيدة الحلول والاتحاد لدى ابن عربي في الفتوحات:

أظهر ابن عربي في الفتوحات رفضه القول بالحلول والاتحاد، وقد أشار إلى ذلك في عدد من المواضع منها قوله:

أ. **"**والقائلون بالحلول غير موحدين لأنه أثبت أمرين حال ومحل**"**[٢].

ب. وقوله:" فلو جمع بين الواجب بذاته وبين الممكن وجهٌ، لجاز على الواجب ما جاز على الممكن من ذلك الوجه من الدثور والافتقار، وهذا في حق الواجب محال"[٣].

ت. ويقول في رفضه لفكرة اتحاد العبد بالرب، مؤكدًا على ضرورة التمييز بينهما:" فكما لا يكون الرب عبدًا، كذلك لا يكون العبد ربًّا، لأنه لنفسه هو عبد، كما أن الرب لذاته هو رب؛ فلا يتصف العبد بشيء من صفات الحق بالمعنى الذي اتصف بها الحق، ولا الحق يتصف بما هو حقيقة للعبد"[٤].

ث. وفي موضع آخر يبين أن العبد لا يتحد بالرب إطلاقًا، ولا يكون في رتبته، لأنه ممكن، مفتقر إلى خالقه؛ فقال:" فلا يصح أن يكون، أبدًا، الخلق في رتبة الحق، كما لا يصح أن يكون المعلول في رتبة العلَّة..."[٥].

ج. وفي موضع آخر ينزه الله تعالى عن الحلول في مخلوقاته فيقول:" تعالى أن تحلَّه الحوادثُ أو يحلَّها"[٦].

ح. ويمكن ملاحظة هذه المعاني أيضًا في إحدى مناجياته لله عند تفسيره لصيغة الدعاء (أستغفرك وأتوب إليك)، فيقول مخاطبًا الله ﷻ:" أطلب التستر منك في اتصافي بالوجود،

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٥).

(٢) المرجع نفسه (ج٣/١٢٥).

(٣) المرجع نفسه (ج١/٦٩).

(٤) المرجع نفسه (ج٥/١٣).

(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج١/٣٩٦).

(٦) المرجع نفسه (ج١/٦٢).

لئلا أغيب عن حقيقتي فأدَّعي الوجود، وهو ليس أنا، بل هو أنت، وما أنا أنت: فأنا أنا على ما أنا عليه لذاتي، وأنت أنت على ما أنت عليه لذاتك"[١].

خ. وينكر ابن عربي على من قال بالاتحاد فيقول:" ... وهذا هو منزل الاتحاد الذي ما سلم أحد منه، ولا سيما العلماء بالله الذين علموا الأمر على ما هو عليه، ومع هذا قالوا به..."[٢].

يبيّن ابن عربي أن العلماء بالله ما سلموا من القول بالاتحاد، واضعًا إياهم في معرض الذم، مع أنه يصفهم بأنهم علماء بالله، ثم يضع احتمال أنهم قالوا به عن أمر إلهي، والله تعالى لا يأمر بهذا الكفر؛ ثم يُعدد أحوال من قال به، وكأنه مسألة قابلة للأخذ والعرض فقال: "فمنهم من قال به عن أمر إلهي، ومنهم من قال به بما أعطاه الوقت والحال، ومنهم من قال به ولا يعلم أنه قال به"[٣].

والمتأمل في هذه العبارة؛ لَيجد أن أولها يناقض آخرها، ولا عجب، فما كان مبناه باطلاً؛ فآخره باطل.

هذه بعض العبارات من الفتوحات التي شدد فيها ابن عربي النكير على من قال بالاتحاد؛ فمن يطلع عليها دون غيرها؛ يجزم أن ابن عربي لم يقل بالحلول والاتحاد، وقد اغتر كثير من الباحثين والمتبعين لمنهج ابن عربي بهذا؛ بل ودافعوا عنه، ووقفوا مجادلين لمن يعرض اعتقاده بالحلول والاتحاد؛ فانظر إلى هذا التناقض العجيب، كيف يجعل العبد في مقام الفناء في الله ﷻ -كما يدعي-؛ ثم ينزه الله تعالى عن التشبه به، والحلول فيه، مع أنه وصف حاله الفناء فيه، وإذا فني فيه صار بنفس أوصافه.

رابعًا: نقض فكرة الحلول والاتحاد:

إن القول بفكرة حلول الله تعالى في الأجسام، واتحاده معها هو عقيدة وثنية نصرانية، باطلة شرعًا وعقلاً؛ إذ لا وجود لها في الإسلام، وهي مناقضة لتعاليمه بكل ما فيها وما يترتب عليها، يتبين ذلك من خلال النقاط التالية:

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٢/١٦٧).

(٢) المرجع نفسه(ج٦/٣٩٣).

(٣) المرجع نفسه(ج٦/٣٩٣).

١. بطلان فكرة الحلول والاتحاد شرعاً:

جاءت فكرة القول بالحلول من عند النصارى الذين قالوا إن الإله حلّ في عيسى ﵇؛ فقد ورد عند النصارى بعض النصوص التي تفيد حلولًا إلهيًا في عيسى، ومنها: " أنا والآب واحد" [(١)]، ومنها: " لكي تعرفوا وتؤمنوا أن الآب في وأنا فيه" [(٢)]، وفي موضع آخر "الذي رآني فقد رأى الآب...الآب الحال في" [(٣)]؛ فهذه النصوص أفادت– حسب قول النصارى– أن المسيح هو الله، بحلولٍ إلهيٍ حقيقيٍ لله فيه، وقد ردّ الله تعالى عليهم بقولة:﴿ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَـٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَـٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ۘ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴾ [النساء: ١٧١]، وقال عنه وعن أمه:﴿ مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾ [المائدة:٧٥]؛ فأثبت البشرية له، كذلك قوله عن عيسى ﵇:﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۚ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ﴾ [النساء:١٧٢]؛ فبينت الآيات بطلان دعوى من قال بالحلول من النصارى ومن تابعهم في المعتقد و الفهم.

٢. بطلان فكرة الحلول والاتحاد عقلاً:

إن الإله الحق لا يشبه الخلق ولا الخلق يشبهونه، وهو غني عن الخلق، والخلق كلهم محتاجون إليه، والله تعالى ذو كمالات مطلقة، لا حدود لها؛ فمن كان هذا شأنه؛ لا يمكن أن يحلّ في مخلوق محدود في صفاته وعمره وجميع شأنه، كما أن هذا الجسد هو من خلق الله تعالى، وعليه فليس من المعقول أن يجعل الإله حلوله وتجليه فيما هو أدنى.

٣. تلبس ابن عربي بمغالطات عقيدة الحلول والاتحاد:

على الرغم من نفي ابن عربي وإنكاره لفكرة الحلول والاتحاد إلا أن المتتبع لنصوص كتاباته يجد أنه وقع منه استخدام اسمي الحلول والاتحاد، أو ما يشير إليه، كما سبق من كلامه، ويقول أيضًا:

---

(١) (يوحنا ١٠/ ٣٠).

(٢) (يوحنا ١٠/ ٣٨).

(٣) (يوحنا ١٤/ ٩-١٠).

"لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني"[1].

ويعضد مذهبه ذاك قول الحلاّج:

" أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا"[2]

استنادًا على ما سبق، فإن إنكار ابن عربي لفكرة الحلول والاتحاد، واعتقاد الصوفية بشكل عام أنها كفر وشرك، ليس لفساد معناها، حاشا وكلا!؛ بل لأنهم يعتقدون ما هو أسوأ منها، وهو فكرة وحدة الوجود[3]؛ فلا يؤمن الصوفية بالحلول والاتحاد ولا يدعون إليها، وذلك لأنهما في أصلهما يخالفان مبدأ وحدة الوجود؛ فالحلول يستلزم حالّاً ومحلاًّ، والاتحاد يستلزم شيئين اثنين، وهذا منتف عندهم؛ فإذا كان الوجود واحدًا؛ فلا حلول ولا اتحاد، ولقد نبه ابن تيمية إلى مباينة الحلول والاتحاد، لوحدة الوجود فقال:" إن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره...ومن قال: إن الله يحل في المخلوقات؛ فقد قال بأن المحل غير الحال وهذا تثنية عندهم وإثبات لوجودين: أحدهما: وجود الحق الحال، والثاني: وجود المخلوق المحل، وهم لا يقرون بإثبات وجودين ألبتة"[4].

لكن من قال بوحدة الوجود وأجاز على الله تعالى أن يكون هو والوجود شيئًا واحدًا؛ لن يستنكف أن يجعله يحلّ في الموجودات، فلا فرق كبير في المعنى؛ إذ هو إنزال لله من علوه وتعطيل لربوبيته وألوهيته، وأسماءه وصفاته، وصحيح أن الصوفية تنكر القول بالحلول والاتحاد كما تبين من أقوال ابن عربي؛ إلا أنها تبدوا في ثنايا أقوالهم.

---

(١) انظر: محيي الدين ابن عربي وآراءه الفقهية في الفتوحات المكية، نادر جمعة(ص:١٧٠).

(٢) انظر: الحلاّج، طه سرور(ص: ١٥١).

(٣) انظر: عقيدة الصوفية، أحمد القصير(ص: ٤٨).

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية(ج٢/١٤٠).

المطلب الرابع: مفهوم فكرة الانسان الكامل، عند ابن عربي في الفتوحات المكية ونقضها.

ميّز ابن عربي نفسه بتجديد بعض الأفكار القديمة المسقاة من الديانات والثقافات الفارسية والهندية، وعلى رأسها فكرة الإنسان الكامل، والتي كانت أساسًا ومنطلقًا لأفكار أخرى عنده، وعند غيره من الصوفية، ومن هنا سيتم التطرق لمفهوم الإنسان الكامل في فتوحاته، مع استنباط أبرز الدلالات، مع توضيح دواعيه لتبني هذه الفكرة، على النحو الآتي:

أولاً: مفهوم الانسان الكامل، وجذوره التاريخية، ومصطلحاته، وخصائصه، ونقضه.

يصنف مفهوم الإنسان الكامل ضمن المصطلحات العرفانية[١] التي ابتدعها ابن عربي؛ فحظيت هذه الفكرة فيما بعد بأهمية كبيرة عند غلاة الصوفية؛ حيث وافقت هواهم في سيادة الإنسان، وتعددت صورها ومعانيها لدى الصوفية؛ فصار من غير الممكن تقديم تعريفًا واحدًا شاملاً لهذا المصطلح.

١. **مفهوم الإنسان الكامل عند ابن عربي:**

يمكن استنباط مفهومًا للإنسان الكامل من خلال النصوص التي ذكرها ابن عربي في الفتوحات المكية بأنه؛ هو إنسان جمع العديد من الصفات الجليلة، والعظيمة؛ فهو يتحلى بالأخلاق الإلهية، وهو السبب الغائي للخلق، وسبب خلق العالم وبقائه، وهو واسطة بين الحق والخلق، وخليفة الله بلا منازع، له علم ثابت بالشريعة والطريقة والحقيقة؛ حتى بلغ بأقواله الحسنة، وأفعاله الحسنة، وأخلاقه الحسنة؛ حدّ الكمال، وهو عالم بظاهر الخلق والبشر، وباطنهم، وأمراضهم، وآفاتهم النفسية، والروحية، شافٍ لها، ورغم أنه مخلوق إلا أنه يتمتع بالصفات الإلهية[٢].

وبهذا يكون ابن عربي أتى بمفهوم جديد للإنسان، حيث أخرجه عن حقيقته البشرية، وأعطاه أوصاف الإله، وهذا خلاف ما ورد في كتاب الله تعالى، حيث وُصف الإنسان بالكثير من الصفات السلبية، التي فيها ذمه، وبيان نقصه، ولم يسلم من هذا الذم إلا المؤمن المتقيد بحدود الشرع.

---

(١) العرفانية: العارف والمعرفة تعني من أشهده الرب ذاته، وصفاته، وأفعاله؛ فظهرت الأحوال نفسه والمعرفة حالة. انظر: معجم اصطلاحات الصوفية، القاشاني(ص:١٢٤).

(٢) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤/١٤٥)،(ج٥/٢٣٢)،(ج٦/٩٥).

٢. **دلالات مفهوم الإنسان الكامل عند ابن عربي:**

تضمن مفهوم الإنسان الكامل على العديد من الدلالات يمكن بيانها فيما يلي:

أ. الإنسان الكامل هو حقيقة تعم الحق والخلق، تختص بأصحاب النظر أهل الله تعالى، ويشير لذلك فيقول: "حقيقة الحقائق ....،التي تعم الخلق والحق، وما ذكرها أحد من أرباب النظر؛ إلا أهل الله"[١].

ب. يجمع بين وجهي الحقيقة الواحدة، للإنسان من حيث أنه صورة الحضرتين، الإلهية والكونية، وفي هذا يقول: "فلما نشأت هذه الصورة العملية الليلية بين هذين الطرفين الكريمين كانت وسطًا جامعة للطرفين فكانت عبدًا سيدًا حقًا خلقًا"[٢].

ت. هو روح العالم المدبر، وهو مجلى لجميع الأسماء الإلهية، وإشارة هذا في الفتوحات قوله:" فلما أراد الله كمال هذه النشأة الإنسانية...أعطاها جميع حقائق العالم، وتجلى لها في الأسماء كلها؛ فحازت الصورة الإلهية، والصورة الكونية، وجعلها روحا للعالم...؛ فلو فارق العالم هذا الإنسان مات العالم"[٣].

ث. الإنسان الكامل هو الشخص الذي يستطيع تحقيق ذاته من منطلق تلبية حاجياته، أو السيطرة على الطبيعة من منطلق عملي[٤]؛ فما وصل إلى هذه الرتبة من الكمال؛ إلا عندما عرف حقيقة نفسه؛ كما أشار لذلك ابن عربي بقوله :" فإذا لم يحز إنسان رتبة الكمال فهو حيوان، تشبه صورته الظاهرة صورة الإنسان..."[٥].

يبدوا أن لابن عربي مآرب من عرضه لفكرة الإنسان الكامل؛ فالكمال الوارد في المفاهيم السابقة، هو كمال غير مسبوق في موازين البشر؛ حيث أن الكمال إذا نسب للبشر؛ يكون في حدود معروفة، تتناسب وبشريتهم التي جبلت على النقص والنسيان والخطأ؛ بينما الكمال الذي يتحدث عنه ابن عربي هو كمال إلهي، غير محدود بنقص ولا نسيان ولا خطأ؛ فالإنسان عنده إما أن يكون حيوانيًا، أو كاملاً، والحيواني هو البشري المحض؛ حتى يعرف حقيقة نفسه؛ فإن

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤/٩٣).

(٢) المرجع نفسه (ج٧/٨٩).

(٣) المرجع نفسه (ج٤/١٤٥)، و(ج٥/٢٣٢)، وانظر: الإنسان الكامل، ابن عربي(ص:٣).

(٤) انظر: مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية العدد السابع ٢٠١٢(ص:١٣٦).

(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤/١٤٥).

عرفها انقلب كاملاً، وصار يحمل الصفات البشرية الإلهية، إن أوصاف الكمال الذي صاغه ابن عربي للإنسان؛ ليدعوا إلى العجب، ولابد أن خلف هذا الكمال دواعي ومسببات.

٣. دواعي ابن عربي لتبني فكرة الإنسان الكامل:

قد يطرأ للذهن تساؤلاً؛ ما الداعي والدافع الذي يجعل ابن عربي يتبنى فكرة الإنسان الكامل ويوليها هذا الاهتمام الكبير؛ بل ولا يكاد يجد الباحث له كتابًا خلا من الحديث عنها جملة وتفصيلاً؟!، وإجابة هذا السؤال يكمن في أحوال ومسالك غلاة الصوفية، والمتمثلة بالآتي:

أ. إثبات عصمة الولي:

لقد قال الصوفية من قبل بعصمة الولي، وهو في نظرهم (الإنسان الكامل)؛ حيث قاموا بإثبات الفكرة من طريقين: طريق الولاية، وطريق البقاء[١].

فأما الولاية فقد تناقض الصوفية الأوائل، مع الصوفية المتأخرين، في إثبات العصمة للولي، فلم يجزها المتقدمون منهم على الأولياء؛ لكن المتأخرين ومنهم ابن عربي، فقد جعلوا العصمة ثابتة للأولياء، وقد أشار ابن عربي في الفتوحات لهذا المعنى فقال:" فإنه من شرط الإمام الباطن أن يكون معصوما..."[٢].

وأما البقاء؛ فله الأثر البالغ في مبدأ العصمة عند الصوفية؛ فكل أئمة التصوف يعقبون ذكر الفناء بالبقاء؛ فالإنسان إذا فني عن صفاته أو ذاته؛ بقي بصفات الله ﷻ أو ذاته؛ لذا فهو أشرف من الفناء، ويشير ابن عربي لذلك المعنى في الفتوحات قائلاً:" اعلم أن نسبة البقاء عندنا أشرف في هذا الطريق من نسبة الفناء، لأن الفناء عن الأدنى في المنزلة أبدًا عند الفاني، والبقاء بالأعلى في المنزلة أبدًا عند الباقي؛ فالبقاء نسبتك إلى الحق وإضافتك إليه، والفناء نسبتك إلى الكون؛ فإنك تقول فنيت عن كذا ونسبتك إلى الحق أعلى، والبقاء نسبة لا تزول ولا تحول، حكمه ثابت حقً وخلقًا، وهو نعت إلهي، والفناء نسبة تزول وهو نعت كياني..."[٣]، فعلامة الإنسان الكامل عندهم؛ البقاء بالله بعد الفناء عن النفس[٤].

(١) انظر: الإنسان الكامل، لطف الله خوجة(ص:٣٦٩).

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/٢٠٤).

(٣) المرجع نفسه (ج٤/٢١٦).

(٤) انظر: في التصوف، نيكلسون(ص:٨٢).

وهذا المعنى وحده كاف، في بيان كيف كان هذا المصطلح الصوفي؛ سبباً للقول بعصمة الولي؛ فإن اعتقاد أن الباقي هو الإنسان الكامل؛ يحمل لزوماً على القول بعصمته(١).

ب. التفرد بالسيادة والخلافة في الأرض:

إن فكرة الإنسان الكامل فكرة صوفية قديمة؛ لكنها لم تحظ بشهرة كبيرة مثل بقية الألقاب الصوفية الأخرى، كالولي والقطب، والغوث وغيرها؛ لذلك لزم تقرير فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي من وجه شرعي وعقلي(٢):

- **الوجه الشرعي:**

فالله ﷻ فضّل النوع الإنساني عن سائر المخلوقات؛ ثم فضّل المخلوقات على بعض؛ فمنهم المؤمن، ومنهم الولي، ومنهم النبي والرسول، ويعتقد ابن عربي؛ أن الصورة الظاهرة لهؤلاء المفضلين يشترك معهم فيها الإنسان الحيوان(٣) الذي قال الله ﷻ فيه: ﴿ **أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا** ﴾ [الفرقان: ٤٤] وقال: ﴿ **يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ** ﴾ [محمد: ١٢]؛ فلزم من هذا الاشتراك بين الإنسان، والإنسان الحيوان؛ التمييز بينهما لمعرفة الكمال الإنساني؛ الذي يستحق رتبة السيادة، والخلافة في الأرض؛ كما قال الله ﷻ: ﴿ **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** ﴾[البقرة: ٣٠]، وهو كمال متفاوت بحسب الاختصاص والعناية الإلهية، والكامل خليفة زمانه(٤)، كما قال الله ﷻ : ﴿ **يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ** ﴾ [ص: ٢٦] ، والأكمل محمد ﷺ، كما قال في الحديث:" أنا سيد ولد آدم يوم القيامة..." (٥) وبهذا يتقرر الوجه الشرعي؛ للفكرة عند ابن عربي(٦).

- **الوجه العقلي:**

فالإنسان الكامل هو القريب من الله تعالى، سابق في عبادته له كل المخلوقات، وبما أن لفظ (الإنسان الكامل) لم يشتهر؛ إلا على يد ابن عربي على الأرجح، الذي تفنن في التعبير

---

(١) انظر: الإنسان الكامل، لطف الله خوجة(ص: ٣٧٤).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ص: ١٤١).

(٣) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤/١٤٥).

(٤) انظر: شرح الفصوص، القاشاني(ص: ٣٧).

(٥) [صحيح مسلم، مسلم، كتاب الفضائل/ باب تفضيل نبينا محمد ﷺ، ٤/١٧٨٢: رقم الحديث ٢٢٧٨].

(٦) انظر: الإنسان الكامل، لطف الله خوجة(ص: ١٤٢).

عن الفكرة، بأمثلة وخيالات، ورموز، حتى صارت داخلة في جميع مؤلفاته، بل وتُعدُّ حجر الزاوية، والمعنى الباطني الجوهري في مذهب ابن عربي كلِّه[١]؛ حيث أتى فيها بما لم يسبقه أحد، وكادت أن تكون الفكرة الرئيسية الوحيدة التي دارت عليها معظم نصوص ابن عربي؛ فلا يكاد يخلو له منها كتاب[٢].

إن اختصاص ابن عربي في هذا المصطلح لا يعني تفرده به من حيث المعنى؛ وإنما من حيث الاصطلاح؛ إذ لا أثر له فيمن كان قبله؛ ثم اشتهر فيمن جاء بعده، وكتب فيه من كتب؛ لكن المعنى ثابت عند جميع الصوفية قبله، واجتهاد ابن عربي في شرح المعنى؛ لم يترك بعده للدارسين منه شيء سوى الشرح والتفصيل، دون إضافات مهمة[٣].

تأسيسيًا على ما سبق؛ يتبيّن سر اهتمام ابن عربي؛ بفكرة الإنسان الكامل؛ فهو يرى أنه الخليفة في الأرض، والسيد المطاع، والعقل الفعّال، وأنه ليس في العالم مثله شيء؛ فالمحور المهم في الفكرة هي السيادة، وعلو الرتبة، والمقام، وارتفاع القدر فوق المخلوقات؛ حتى الأنبياء منهم؛ بل وجعل رفعة هذه الرتبة، وكمال هذا المقام؛ مرتبطًا بصفات الإله، لما قرر أن الإله لا يمكن أن يعرفه إلا من هو على صورته، وما أوجد الله تعالى أحدًا على صورته إلا الإنسان الكامل[٤]، فهذا مشعر أن الصوفية بهذا المفهوم عند ابن عربي يطمحون لأن يكونوا أسياد الناس، وأرباب الكون، ولا شك أن عناية ابن عربي بفكرة الإنسان الكامل، ومبالغته في إثباتها؛ من أكثر الأسباب وجاهة لتبنيها، وبيان مقصده من الاهتمام بها.

ثانيًا: جذور فكرة الإنسان الكامل:

لم تكن فكرة (الإنسان الكامل) جديدة على الفكر الصوفي؛ فقد وُجدت في بعض الديانات الوثنية القديمة، مثل:

---

(١) انظر: الإنسان الكامل، عبد الرحمن بدوي(ص:٦٣).

(٢) انظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:١٦٠)

(٣) انظر: الإنسان الكامل، لطف الله خوجة(ص:١٤٤).

(٤) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٩٣/٢٢٦).

الغنوصية[1]، والمانوية[2]، والمزدكية[3]؛ لكن الجديد هو مصطلح (الإنسان الكامل)؛ فقد ابتدعه ابن عربي استيحاءً من تلك الديانات.

ويرى المستشرق الألماني(هانز هينرش شيدر – Hans Heinrich Schaeder)[4] أن أول إطلاق لمصطلح الإنسان الكامل ورد في (الخطبة النعاسنية)، ولكنه لم يذكر تعريفًا ولا تفصيلاً عنها، إلا أنها ذكرت لأول مرة اصطلاح(الإنسان الكامل) بديلاً عن (الإنسان الأول)، وقد أشارت الخطبة إلى صلة (الإنسان الأول) في معناه الكوني؛ بآدم عليه السلام، وعن تلقي الوحي الأول، ثم صلته بالمسيح الذي تجددت فيه فكرة الإنسان الأول[5].

ومن الواضح أن الحديث عن مضمون الأولية للإنسان؛ كان أهم من التسمية، ولربما كانت التسمية بـ (الإنسان الأول) دارجة في سياق الكلام، ولم تحظ بشهرة، في ذلك الحين؛ وظلت بحالها هذا حتى وصلت لابن عربي، الذي تبناها واعتنى بها حتى اشتهرت وصارت من أكبر عقائد الصوفية.

لقد كان الغالب على أن أصول الفكرة إيراني يوناني، وهو إلى اليوناني أقرب، كما كان لليهودية، والنصرانية دور في احتضان الفكرة، ونقلها إلى بلاد المسلمين[6]، وقد أكد الدكتور عبد الرحمن بدوي؛ أن المانوية قد أحدثت تأثيرها في الإسلام، كما أحدثته في منطقة البحر

---

(١) الغنوصية أو العرفانية أو المعرفية (Gnosticism): هي مصطلح عرفاني يتضمن خليطًا من أفكار ومعارف من الديانات اليهودية في القرنين الأول والثاني الميلاديين حسب تفسيرهم للتوراة. انظر: الفكر الصوفي، رأفت عبد الحميد(ص:٤٧).

(٢) المانوية: أو المنانية، ديانة تنسب إلى (ماني) المولود في عام ٢١٦م في بابل، حيث زعم أن الوحي أتاه وهو في الثانية عشر من عمره، وكان في الأصل مجوسياً عارفاً بمذاهب القوم، وكان يقول بنبوة المسيح، ولا يقول بنبوة موسى؛ فنحى منحىً بين المجوسية، والنصرانية. انظر: الفهرست، ابن النديم(ص:٤٥٦).

(٣) المزدكية: هو دينٌ ثَنَوي منبثق عن المانوية، مؤسسُهُ الزعيم الديني الفارسي مَزْدَك المتوفى نحو ٥٢٨م، وأسّس دينه على المشاركة في الأموال والنساء، لكن الكهان الزرادشتيين والنبلاء الفرس ما لبثوا أن ثاروا عليها، فما كان من قُباذ إلاّ أن ارتدّ عنها، وقتل مَزْدَك وأتباعه. انظر: أطلس الأنبياء، سامي المغلوث(ص:٢٨٧).

(٤) هانز هينرش شيدر– (Hans Heinrich Schaeder): مستشرق ألماني ولد سنة ١٨٩٦م، عنى بدراسة حضارة العراق السابقة للإسلام الفارسية الهلينسية، توفي سنة ١٩٥٧م. انظر: موسوعة المستشرقين (ص:٢٦٤).

(٥) انظر: الإنسان الكامل في الإسلام، عبد الرحمن بدوي(ص:٣٤).

(٦) انظر: الإنسان الكامل، لطف الله خوجة(ص:٤١٣).

المتوسط، خصوصًا عن طريق أفكارها الأساسية النظرية، وتفسيرها الكلي الرائع لمعنى العالم والإنسان[١].

إذن لم تكن فكرة الإنسان الكامل جديدة المضمون؛ وإنما وُجد لها جذور قديمة في الديانات الوثنية المختلفة، والفلسفات القديمة؛ ففي الفلسفة الإيرانية القديمة، (الإنسان الأول)؛ حيث يحتل نفس المنزلة والرتبة والتأثير، في العالم والنشأة عند الباطنية والصوفية.

ويُعدّ (الانسان الأول) في التفكير الإيراني العتيق؛ رمزًا مليئًا بالمعنى، يؤدي أولا وظيفة كونية، ويلعب الدور الرئيس في نشأة العالم، ومن خلاله فسرت النظرية الإيرانية القديمة (المجوسية) نشأة الإنسانية بتصوير أسطوري، وقد ذُكر في كتاب (الأبستاقية) وهو كتاب الرسول الفارسي (زرادشت)[٢]، والذي يُعدُّ الكتاب المقدس لدى أتباع الديانة الزرادشتية[٣].

ويذهب المستشرق (شيدر – Schaeder) إلى المنحى نفسه في أصل نظرية (الإنسان الكامل) في الفكر الصوفي؛ فيعدّها فكرة فلسفية باطنية، كانت رائجة في الأمم السابقة المتصوفة قبل الإسلام، قد بلغت كمال نموها في الغنوص الإسلامي، والذي سماه (الحضارة السحرية)[٤]. ولقد دوّن (شيدر–Schaeder) ملاحظة للمستشرق الدنماركي(آرثر كريستنسن– Arthur Christensen) أنه لا يمكن فصل اسم (الإنسان الأول) الحقيقي عن الأسماء المشابهة المأخوذة من تصورات مجردة، والتي وُضعت للقوى الإلهية الروحية المدركة على أنها ذات فردية[٥].

---

(١) انظر: الإنسان الكامل في الإسلام، عبد الرحمن بدوي(ص:١٩).

(٢) زرادشت: فيلسوف فارسي، قدم من بلخ، وادعى أَن الوحي نزل عليه عَلَى جبل سيلان، قام بتبسيط مجمع الآله الفارسي القديم إلى مثنوية كونية: سبتامينو (العقلية التقدمية)، وأنكرا مينو(قوى الظلام أو الشر)، تحت إله واحد وهو أهورا مزدا: (الحكمة المضيئة).انظر: المنتظم، ابن الجوزي(ج١/٤١٣)، الكامل، ابن الأثير(ج١/٢٢).

(٣) انظر: الإنسان الكامل في الإسلام، عبد الرحمن بدوي(ص:٢٠)، الحقيقة المحمدية، عايض الدوسري(ص:٩٢–٩٣).

(٤) انظر:الإنسان الكامل في الاسلام، عبد الرحمن بدوي(ص:٢٠)، الحقيقة المحمدية، عايض الدوسري(ص:٩٢–٩٣)، ويقصد بالحضارة السحرية الحضارة الهلينية أو الآرامية، انظر: الإنسان الكامل، لطف الله خوجة(ص: ٤١٥)

(٥) انظر: الإنسان الكامل في الإسلام، عبد الرحمن بدوي(ص:٢٣).

تأسيسًا على ما سبق؛ فإن مفهوم (الإنسان الكامل) يعود لعهد موغل في القدم في كتب الدين المقارن، عند (المزدكية)، وفي كتب (القبالاه اليهودية)[١]، و(الإنسان القديم) عند (المانوية المستعربة)، ولم يكن هناك توحد في تصور الإنسان على أساس أنه (إنسان عين الوجود)؛ فوُجدت كلمة مستجدة عند النصارى هي:(صورة نموذجية)، وفي التصور العام أن الإنسان الكامل الحقيقي الذي ينتظره المسلمون يكون البشير، وهو في الفكر اليهودي يرجع إلى أصل إيراني، وربما إلى أصل (آري)[٢]، فإذا كانت الفلسفات الوثنية القديمة، قد دخلت إلى الأمم السابقة؛ كاليهود والنصارى؛ فإن الوسط الإسلامي، لم يكن بمعزل عن تلك التأثيرات الفلسفية، خاصة وأن كثيرًا من اليهود والنصارى، والمجوس، والصابئة كانوا يعيشون في ذلك الوسط، وينفعلون معه، ويأثرون فيه، ومن ثَم دخلت تلك الفلسفات اليونانية بقوة إلى العالم الإسلامين وكانت الباطنية الإسماعيلية، أعظم فرقة استقت عقائدها من تلك الفلسفات[٣].

ويذكر (القاشاني)[٤] أن (الحلّاج)[٥]؛ كان له الأثر الأكبر في وضع أساس النظرية الفلسفية الصوفية التي عُرفت عند ابن عربي، و(عبد الكريم الجيلي)[٦] بنظرية (الإنسان الكامل)؛

---

(١) القبالاه اليهودية: هي مجموعة التفسيرات والتأويلات الباطنية والصوفية عند اليهود، اسمها مشتق من كلمة عبرية تفيد معنى التواتر أو القبول أو ما تلقاه المرء عن السلف، أي (التقاليد والتراث)، ويمكن القول إن هذا المذهب يمثل الجانب الصوفي الباطني لليهودية. انظر: موسوعة اليهودية، المسيري، المجلد الخامس(ج٢/١٦٣).

(٢) الآرية: جنس تجمعه بعض الخصائص اللُّغويَّة والجنسيَّة، بعضه في الهند وإيران، وبعضه في أوربا الجنس الآريّ والآريون أو الآريَّة مصطلح استخدمته الشعوب الإيرانية القديمة كعلامة عرقية لأنفسهم وفي إشارة إلى وطنهم الأسطوري. انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار وآخرون(ج١/٥٠).

(٣) انظر: الحقيقة المحمدية، عايض الدوسري(ص:٢٩).

(٤) القاشاني: عبد الرزاق بن أحمد، ابن أبي الغنائم محمد الكاشي، أو الكاشاني أو القاشاني، جمال الدين، وكمال الدين، متصوف شيعي، عالم مفسر، من كتبه (كشف الوجوه الغرّ) و(شرح فصوص الحكم لابن عربي) توفي سنة(٧٣٠هـ). انظر: الأعلام، الزركلي(ص: ٣٥٠)، ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (ص: ٥٢٧).

(٥) الحلّاج: الْحُسَيْن بن مَنْصُور، الزاهد المشهور، أبو مغيث، من أهل البيضاء بفارس، نشأ بواسط والعراق، توفي سنة ٣٠٩هـ. انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان(ج٢/١٤١).

(٦) الجيلي: عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي، ابن سبط الشيخ عبد القادر الجيلاني، من علماء المتصوفين، ولد سنة (٧٦٧هـ)، له كتب كثيرة، منها: "الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم" و" مراتب الوجود" وغيرهما، توفي سنة(٨٣٢ هـ).انظر: الأعلام، الزركلي(ص:٥٠)، معجم المؤلفين، كحالة(ج٥/٣١٣).

فالحلّاج أول من تنبه إلى المغزى الفلسفي؛ الذي تضمنه الأثر اليهودي المشهور القائل بأن الله تعالى خلق آدم على صورته؛ أي على الصورة الإلهية،... وهكذا اعترف الحلّاج لأول مرة في تاريخ الإسلام بتلك الفكرة التي أحدثت فيما بعد انقلابًا بعيد المدى في الفلسفة الصوفية؛ يعني فكرة تأليه الإنسان واعتباره نوعًا خاصًا من الخلق لا يدانيه في لاهوتيته نوع آخر[١].

وكذلك كانت الفكرة عند الشيعة الإمامية الذي معظمهم من الموالي الداخلين في الإسلام، الذين كانوا من أصل فارسي، وبالتالي فهي فكرة آرية الأصل كما تبيّن[٢].

ومن هنا يبدو واضحًا أن الديانات القديمة الوثنية والسماوية المحرفة؛ كانت ذات تأثير في تكون مفهوم (الإنسان الكامل) في التصوف الإسلامي، عند ابن عربي، ومن تكلم بعده في هذا المصطلح، وليس مهمًا أن تكون البداية الديانات الإيرانية أو غيرها؛ بقدر ما هو معلوم أن التصوف استمد الفكرة من المصادر القديمة، والتي تطورت حتى وصلت لشكلها الحالي على يد ابن عربي.

ثالثًا: مصطلحات مرادفة للإنسان الكامل في الفكر الصوفي.

اتصف مصطلح (الإنسان الكامل) عند الصوفية بكثرة مرادفاته منذ وجود الفكرة قديمًا؛ فكان للسابقين من الصوفية عدة مصطلحات ترادف معناه قبل تسميه ابن عربي له بـ(الإنسان الكامل)؛ فمصطلح الإنسان الكامل له مرادفات عند عامة الصوفية، وكذلك مرادفات استخدمها ابن عربي في كتاباته.

١. مرادفات مصطلح (الإنسان الكامل) عند عامة الصوفية:

وُجدت فكرة (الإنسان الكامل) عند الصوفية منذ القدم؛ ولقد كان للتعبير عنها مرادفات تخصها، في معناها ومضمونها، قبل مجيء ابن عربي؛ وكذلك ممن أتى بعده على حسب المصدر الذي استقوه منها؛ ومن تلك المرادفات:

أ. العقل الأول، فهذا المعنى مأخوذ عن الفلاسفة، بمعنى القوة الإلهية العاقلة غير المتصلة بالكون كما يفهمه أفلوطين[٣].

---

(١) انظر: شرح الفصوص، القاشاني(ص:٣٥).

(٢) انظر: مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية العدد السابع ٢٠١٢(ص:١٣٦).

(٣) أفلوطين: سبق ترجمته (ص:٤٠).

ب. العقل الكلي، بمعنى القوة العاقلة السارية في الكون كما يفهمه الرواقيون(١).

ت. الحقيقة المحمدية وروح الخاتم، ويُعدوه أصل مصدر العلم الإلهي الباطني(٢).

ث. حقيقة الحقائق، بمعنى اتصالها بالعالم أكمله(٣).

ج. الكتاب والقلم الأعلى، بمعنى أنه سجل فيه كل شيء(٤).

ح. المادة الأولى والهُيُولِي(٥)، بمعنى أنه أصل كل موجود.

خ. القطب، من حيث التحكم في الكون(٦).

د. الولي، من حيث الاصطلاح الشرعي، وهو ما حكاه الجيلي في كتابه (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل)(٧).

ذ. الكلمة، وهي عند الصوفية شاملة لكل موجود، واجب، وممكن، والبرزخ بينهما، وهذا البرزخ هو الإنسان الكامل، فهو مرادف للكلمة، ولا يمنع أن تطلق على غيره، لكنه يمتاز عنها بالتعريف خصوصًا، وهي على اختلاف إطلاقاتها فالمقصود منها هو الإنسان الكامل(٨).

وقد عدّد له ابن قضيب اللّبان(٩) طائفة من الأسماء والأوصاف لمصطلح (الإنسان الكامل) منها: الجامع لأحكام الوجوب، مجمع البحرين، صاحب درجة الاعتدال، منصب النقطة والعلة، سر الاسم الأول من حيث المعني، والاسم الآخر من حيث الصورة، وطابع علامة الأسماء، والختم المذكور بسر الإمداد والاستمداد،

---

(١) الرُّواقيَّة: هي مذاهب فلسفية يونانية ورومانية، وزينون الرواقي هو مؤسسها، كان ذلك بدايات القرن الثالث قبل الميلاد، وتتدرج الرواقية تحت فلسفة الأخلاقيات الشخصية من منظور مؤسسها. انظر : موسوعة الفلسفية، عبد الرحمن بدوي(ص: ٥٢٨).

(٢) معجم اصطلاحات الصوفية، القاشاني (ص:٨٢).

(٣) الإنسان الكامل، لطف الله خوجة (ص:١٦٠).

(٤) المرجع نفسة.

(٥) الهيولي: تم تعريفها سابقا في (ص: ١٥،٨٠).

(٦) انظر: تقديس الأشخاص، محمد لوح(ص:٩٥).

(٧) انظر: الإنسان الكامل، الجيلي(ج٢/٨٥).

(٨) انظر: الإنسان الكامل، لطف الله خوجة(ص:١٧٩).

(٩) ابن قَضِيب اللبان: عبد القادر بن محمد، من نسل قضيب البان الحسين الموصلي، من علماء المتصوفين، ولد في حماة سنة(٩٧٦ هـ)، وجاور بمكة، وتوفي في حلب سنة(١٠٤٠ هـ)، له نحو أربعين كتابا نحا فيها منحى الصوفية، منها "الفتوحات المدينة" على نسق الفتوحات المكية، و" نهج السعادة " وغيرها. انظر: خلاصة الأثر، الحموي(ج٢/٤٦٤)، الأعلام، الزركلي(ص:٤٤).

ووارث الخلافة بمظهر الوحدة والكثرة[١].

وذكر (الصدر القونوي)[٢]؛ تلميذ ابن عربي، عدد من المرادفات لـ (الإنسان الكامل)؛ فسماه: الحق، والذات، والصفات، والعرش، والكرسي، واللوح، والقلم، والملَك، والجن، والسموات وكواكبها، والأرضون ومن فيها، وهو العالم الدنياوي، والعالم الأخراوي، وهو الوجود وما حواه، وهو الخلق، وهو القديم، وهو الحادث[٣].

هذه بعض المترادفات التي عبّر بها الصوفية عن مضمون الإنسان الكامل، وهي قليل من كثير؛ فقد امتلأت كتب الصوفية بالكثير منها.

٢. مرادفات مصطلح (الإنسان الكامل) عند ابن عربي.

لقد استخدم ابن عربي المرادفات التي استخدمها الصوفية وزاد عليها الكثير، وتوّج هذه المرادفات بالمصطلح الأشهر بين الصوفية، والذي يُعدّ ابن عربي رأسًا في السبق إليه؛ فهو أول من أطلقه في تاريخ الفكر الصوفي في البلاد الإسلامية، وقد تولاها فيما بعد بالشرح والتفصيل، وقد عبّر عنه بجملة من التعبيرات والمرادفات الجديدة، والتي وصلت على ما يزيد أربعين مرادفًا عنده؛ فكل من عَبّر بعده عنه كان بمعنى من معانيه، ومن أهم تلك المصطلحات: المختصر الشريف، والكون الجامع، والنسخة الجامعة، وكل شيء، وأصل العالم، ومركز الدائرة، وروح العالم، ونور محمد ﷺ، وعين الجمع والوجود، والحقيقة الإنسانية[٤].

وقد أشار ابن عربي لكل تلك المرادفات في الفتوحات المكية، ومن الأمثلة على ذلك:

أ. العالم الأصغر؛ فالإنسان في نظر ابن عربي يُعّدُ أكمل مجالي الحق باعتباره أرقى الموجودات، ولذلك يسميه ابن عربي بـ(المختصر الشريف)، و(الكون الجامع) لجميع حقائق الوجود ومراتبه، فهو (العالم الأصغر) الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر[٥]، وقد أشار إلى هذا المعنى في الفتوحات فقال: " فالإنسان آخر موجود في

---

(١) انظر: الإنسان الكامل في الإسلام، عبد الرحمن بدوي(ص:٢٠٢).

(٢) صدر الدين الْقُونَوِيُّ: محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن على، أبو المعالي، وأبو عبد الله، صوفي، شافعيّ المذهب، له مؤلفات كثيرة منها: (النصوص في تحقيق الطور المخصوص) توفي(٦٧٣هـ) انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي(ج٢/١٤١)، الأعلام، الزركلي(ص:٣٠).

(٣) انظر: الانسان الكامل في الاسلام، عبد الرحمن بدوي(ص:١٤٧).

(٤) انظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:٧٠٢- ٧٠٩)، شرح الفصوص، القاشاني(ص:٣٦).

(٥) انظر: التصوف، ابو العلا عفيفي(ص:٢٢٣).

العالم؛ لأن المختصر لا يختصر إلا من مطول، وإلا فليس بمختصر؛ فالعالم مختصر الحق، والإنسان مختصر العالم والحق؛ فهو نقاؤه المختصر، أعني الإنسان الكامل ..."[1].

ب. حقيقة الحقائق، وأشار إلى ذلك؛ فقال:"... فلما أراد (الحق) وجود العالم وبدأه على حدّ ما علمه بعلمه بنفسه؛ انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجل، من تجليات التنزيه، إلى الحقيقة الكلية (حقيقة الحقائق) انفعل عنها حقيقة تسمى: الهباء ... ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور، وهذا هو أول موجود في العالم[2].

ت. مرآة الحق والحقيقة، وقد أشار لذلك في الفتوحات فقال:" فنحن ننظر إلى ما ظهر من صور العالم في مرآة الغيب ...، وهي للحق كالمرآة؛ فإذا تجلى الحق لها انطبع فيها ما في العلم الإلهي من صور العالم وأعيانه..."[3].

ث. صورة الحق أو صورة الله، وقد أشار ابن عربي لذلك بقوله:" واعلم أن الله لما خلق آدم على صورته، علمنا أن الصورة هنا في الضمير العائد على الله ﷻ، إنها صورة الاعتقاد في الله الذي يخلقه الإنسان في نفسه من نظره، أو توهمه وتخيله"[4].

يتبين مما سبق؛ أن فكرة (الانسان الكامل) قد حظيت بالكثير من الاهتمام، والشرح، والتفصيل، في الوسط الصوفي، وعُبّر عنها بمعان ومرادفات متعددة؛ فاستحسنوها، واستساغوا مضمونها، الذي هو خليط من الثقافات، والفلسفات، والديانات الدخيلة على فكر المسلمين، وأدرجوها ضمن عقيدتهم؛ فكانت من النظريات المهمة والأساسية في عقائد الصوفية فيما بعد.

رابعًا: خصائص فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي، في الفتوحات المكية، والرد عليها:

يختص (الإنسان الكامل) عند ابن عربي بخصائص تميزه عن بقية الآدميين؛ فالإنسان بطبيعته البشرية عنده حيواني؛ فإذا عرف نفسه صار كاملاً بصفات بشرية إلهية، وحمل تلك الخصائص، كما وضح ذلك في فتوحاته، والتي من أبرزها:

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٦/٣٤).

(٢) المرجع نفسه (ج١/١٨٤).

(٣) المرجع نفسه(ج٦/١٩٦).

(٤) المرجع نفسه(ج٧/٣١٣).

١. الإنسان الكامل أول موجود:

قلّد ابن عربي الفلاسفة في تعبيراتهم الفلسفية عن فكرة خلق الله ﷻ للإنسان من خلال بسطه لعقيدة الإنسان الكامل؛ التي يعتقد أنَّ الله ﷻ؛ جعله أول الموجودات، وقد جعل له صفات الإله وأسمائه، وسماه الموجود الأول في الوجود.

والإنسان الكامل في نظر ابن عربي، خرج من وجود إلى وجود؛ أي أنه لم يوجد من العدم؛ ولكن تَجَلّي إلهي دائم، لم يزل ولا يزال، وظهور للحق ﷻ في كل آن، في مختلف الصور[١]، وقد بيّن ذلك فقال:" لما كان المقصود من العالم الإنسان الكامل؛ كان من العالم أيضا الإنسان الحيوان، المُشّبه للكامل في النشأة الطبيعية، وكانت الحقائق التي جمعها الإنسان، متبددة في العالم؛ فناداها الحق من جميع العالم؛ فاجتمعت...؛ فجميع العالم برز من عدم إلى وجود؛ إلا الإنسان وحده؛ فإنه ظهر من وجود إلى وجود [٢].

٢. الإنسان الكامل جامع الحقائق الإلهية.

أبرز ما تتصف به خصيصة جمع الحقائق الإلهية:

أ. الإنسان الكامل على الصورة الإلهية:

تتضمن الصورة الإلهية عند ابن عربي؛ الصورة الكاملة؛ التي اختص بها الإنسان الكامل من دون المخلوقات، والتي أوجد الله ﷻ الكون من أجله؛ وقد وضّح ابن عربي هذا المعنى في أكثر من موضع[٣] في فتوحاته منها قوله:" فظهر لنفسه بذلك النور المنصبغ به، وكان ظهوره به على صورة الإنسان، وبهذا يسميه أهل الله الإنسان الكبير، وتسمى مختصره؛ الإنسان الصغير؛ لأنه موجود، أودع الله فيه حقائق العالم الكبير كلها؛ فخرج على صورة العالم مع صغر جرمه، والعالم على صورة الحق؛ فالإنسان على صورة الحق، وهو قوله: إن الله خلق آدم على صورته[٤]...[٥].

---

(١) انظر: الإنسان الكامل، لطف الله خوجة (ص: ١٩٥).

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٦/١٤١).

(٣) المرجع نفسه (ج٤/١٤٥-١٤٦).

(٤) المرجع نفسه (ج٣/٢٢٦).

(٥) صحيح البخاري، البخاري، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، (ج٨/ ٥٠). رقم الحديث ٦٢٢٧].

ب. الإنسان الكامل؛ قائمًا بصفات الألوهية، وهو خليفة الله ﷻ ونائب أحديته.

يُعدّ ابن عربي أن الانسان الكامل؛ صورة من الإله الذي أعطاه كل صفاته وألوهيته وأحديته؛ فجعله خليفةً له، وكأنه يخاطب ربه من خلال تلك الصورة، وقد أشار لهذا المعني في الفتوحات في عدة مواضع منها: " وقد اعتني به غاية العناية ما لم يعتن بمخلوق، بكونه جعله خليفة، وأعطاه الكمال بعلم الأسماء وخلقه على الصورة الإلهية، وأكمل من الصورة الإلهية ما يمكن أن يكون في الوجود"(١).

ومنها أيضًا:" إن الله حجب الجميع عنه، وما ظهر إلا للإنسان الكامل الذي هو ظله الممدود، وعرشه المحدود؛ فلا أكمل منه؛ لأنه لا أكمل من الحق تعالى...؛ فمن رأى أو من علم الإنسان الكامل الذي هو نائب الحق؛ فقد علم من استنابه، واستخلفه؛ فإنه بصورته ظهر"(٢).

ومنها أيضًا:" والإنسان الكامل هو الذي أضاف إلى جمعية حقائق العالم حقائق الحق، التي بها صحت خلافته.."(٣).

ومنها:" نيابة الإنسان عن رفيع الدرجات في العالم...؛ لأنه ما حاز الصورة الإلهية غيره...؛ فناب مناب رفيع الدرجات، ذو العرش؛ ... فكانت أحديته قبلت الثاني على صورة أحديتها؛ فإذا ضربت أحدية الإنسان الكامل في أحدية الحق، لم يخرج لك إلا أحدية واحدة...؛ فلا تبال أية أحدية ظهرت، ولا أية أحدية بطنت فما أمره إلا واحدة..." (٤).

ت. برزخية(٥) الإنسان الكامل بين الله ﷻ، والعالم.

يمثل الإنسان الكامل عند ابن عربي برزخًا بين الله ﷻ، والعالم وقد أشار لذلك في فتوحاته فقال:" الإنسان الكامل أقامه الحق برزخًا بين الحق والعالم؛ فيظهر بالأسماء الإلهية؛

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤/٨٥).

(٢) المرجع نفسه(ج٥/٤١٦).

(٣) المرجع نفسه(ج٦/٢٠٦).

(٤) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/٤١٧).

(٥) ويشرح الصدر القونوي تلميذ ابن عربي وربيبه بأن:" الإنسان الكامل الحقيقيَّ هو البرزخ بين الوجوب والإمكان، والمرآة الجامعة بين صفات القِدَمِ وأحكامه، وبين صفات الحدثان، وهو الواسطة بين الحقِّ والخلق...". انظر: الفكوك، القونوي(ص:١٢).

فيكون حقًا ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقًا..."[١].

٣. الإنسان الكامل جامع للحقائق الكونية.

ومن أبرز الحقائق الكونية للإنسان الكامل في فكر ابن عربي:

أ. الإنسان الكامل صورة الكون:

الحقائق الكونية هي المخلوقات، أو حسب تعبير الصوفية؛ الموجودات، التي هي محل التجلي والظهور الإلهي، ولما كان الإنسان الكامل نسخة من العالم كله؛ فلا توجد حقيقة في العالم إلا وهي فيه؛ فهو الكلمة الجامعة، وهو المختصر الشريف، وجعل الحقيقة الإلهية التي توجهت بأمره؛ متوجهة على إيجاد هذه النشأة الإنسانية الإمامية[٢].

ويصور ابن عربي العلاقة بين الكون، والإنسان الكامل في عدة مواضع في فتوحاته، منها:" السماوات والأرض هما الأصل في وجود الهيكل الإنساني، ونفسه الناطقة؛ فالسماوات ما علا، والأرض ما سفل؛ فهو منفعل عنهما، والفاعل أكبر من المنفعل"[٣].

ومنها:" فالإنسان آخر موجود في العالم؛ لأن المختصر لا يختصر إلا من مطول، وإلا فليس بمختصر؛ فالعالم مختصر الحق، والإنسان مختصر العالم والحق؛ فهو نقاؤه المختصر، أعني الإنسان الكامل، وأما الإنسان الحيوان؛ فإنه مختصر العالم، وله يفرغ الحق ليقيم عليه ميزان ما خُلِق له"[٤].

فجعل علاقة الإنسان الكامل؛ بالكون، عبارة عن مختصرات بينه بين الحق، وبينه وبين العالم؛ ليكون هو نقاوة المختصر.

ب. الإنسان الكامل هو روح العالم.

ويُعدُّ ابن عربي الإنسان الكامل هو الروح التي تسري في العالم كلَّه؛ فيقول:" العالم كلُّه تفصيل آدم، وآدم هو الكتاب الجامع؛ فهو للعالم كالروح من الجسد، فالإنسان روح العالم والعالم

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤/٣١).

(٢) انظر: الإنسان الكامل، ابن عربي(ص: ٥-٨).

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٨/١٩١).

(٤) المرجع نفسه(ج٦/٣٤).

الجسد؛ فبالمجموع يكون العالم كله هو الإنسان الكبير، والإنسان فيه، وإذا نظرت في العالم وحده دون الإنسان وجدته كالجسم المُسَوَّى بغير روح..."[1].

ويوضح الصدر القونوي هذا في النفحات الإلهية فيقول:" وإذا وضح هذا وتقرر عند أهله عُلم أن صور الموجودات جميعها على اختلاف طبقاتها؛ نسبتها إلى الحقيقة الانسانية نسبة الصورة، والنشأة العامة التفصيلية جمع الجمع محذوة على الصورة الخاصة المدمجة المستوعبة جملة أحكام تلك الحقيقة، وصفاتها، وآثارها من حيث نسبتها الكونية المترجم عنها بقوله: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴾ [الكهف: ١١٠].

هذه أبرز خصائص (الإنسان الكامل) كما يصورها ابن عربي في فتوحاته؛ فيجعل الإنسان الكامل على الصورة الإلهية، ويصفه بمرآة الحق(الله ﷻ)، الذي يرى الحق نفسه فيه، وبه تعرّف الحق إلى الخلق، وبدونه لا يعرف؛ لأنه على صورته، أزلا وأبدًا، كما وجعله يتصرف في الكون، فهو خليفة الله ﷻ، ويجعل أيضًا (الإنسان الكامل) يظهر في كل زمان ومكان، وهو واحد، وأكمل ظهور له هو صورة النبيﷺ؛ ثم الأنبياء، ثم الأولياء.

خامسًا: نقض فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي:

تُعدّ فكرة (الإنسان الكامل) فكرة مناقضة للإسلام بكل تفاصيلها؛ فلم يسم الله ﷻ، ولا رسولهﷺ، الأنبياء والمرسلين (إنسانًا كاملا)، ولا نادت الشريعة بفكرة الكمال الإنساني؛ لذا فهي باطلة من وجوه:

١. الإنسان الكامل نظرية فلسفية، وليس حقيقة شرعية.

لقد جاء ابن عربي بفكرة (الإنسان الكامل) على غرار فكرة (العقل الفعّال) عند الفلاسفة؛ فزعم أن أول الخلق كان هباء، وأن أول الموجودات هو (الإنسان الكامل)، أو على حدّ تعبيره أول التعينات، وهذا الكلام فيه تلبيس على المسلمين ونقل لما عليه الفلاسفة الملحدين بغطاء إسلامي، لتستوطن العقيدة الإلحادية، وتصبح أساسية بعد ذلك، وهو ما يعنيه المتصوفة المتفلسفون بـ(وحدة الوجود)، وأن الله عندهم ليس ذاتًا يراها المؤمنون في الآخرة، وتستوي على العرش، وإنما هو نفس الوجود؛ فالله عندهم هو عين وجود كل المخلوقات، من مَلَك وشيطان وإنس وجان، وحيوان ونبات، تعالى الله ﷻ عما يقولون علوًا كبيرا، ثم إنه لم يرد في الكتاب، ولا في السنة ما يدل على عقيدة ابن عربي في (الإنسان الكامل)، وكما تبيّن إنما هي تفريعات

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/١٠٢).

لأصول فلسفية؛ فلا يوجد نص ببيان أول الخلق على الإطلاق، وإنما دلت النصوص على أن أول ما بُدء به الخلق من الغيبيات، وهو القلم، والعرش[1]، قال ابن عباس ﵁: " إن الله ﷻ خلق العرش فاستوى عليه، ثم خلق القلم فأمره ليجري بإذنه، ... فجرى القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة..."[2] .

وأيضًا؛ عن عمران بن حصين ﵁، قالﷺ:... " كَانَ اللهُ، وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ"...[3].

فليس في هذه النصوص ما يدل على أولية الخلق مطلقًا[4]؛ إنما هي بدايات نصت عليها الأحاديث، ولم يرد في النصوص أخبار تدل على أولية الخلق على الإطلاق، كما يدّعي ابن عربي؛ أنه كان الإنسان الكامل[5]؛ فنسبة خلق شيئًا إلى الله ﷻ، لم يثبته لنفسه ولا أثبته له نبيه ﷺ؛ إنما هو كفر، وافتراء، وقول على الله ﷻ.

ولقد تكلم العلماء الأجلاء عن فكرة (الإنسان الكامل) رفضًا، وتشنيعًا على من حملها ونادي بها قديمًا وحديثًا، وعلى رأسهم ابن تيمية؛ الذي بيّن بطلان الفكرة، وتناقضها وفسادها في جلّ كتاباته؛ كالفتاوى،[6]والجواب الصحيح[7]، وبغية المرتاد[8]، وغيره، والشوكاني في الصوارم الحداد[9]، والألوسي في جلاء العينين[10].

٢. تكذيب لما جاء في القرآن الكريم من آيات بدء الخلق.

إن فكرة الإنسان الكامل تنفي خلق الله ﷻ للإنسان؛ حيث تجعل كل النصوص التي تشير إلى الخلق بلا قيمة عند ابن عربي؛ ومن المعلوم أن ابن عربي لا يثبت الخلق عن طريق

---

(١) انظر: الفكر الصوفي، عبد الرحمن عبد الخالق(ص:١٠٦).

(٢) [المعجم الكبير للطبراني، الطبراني، أحاديث عبد الله بن عباس(ج١٠/ ٢٤٧). رقم الحديث ١٠٥٩٥].

(٣) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق، (ج٤/ ١٠٥). رقم الحديث ٣١٩١].

(٤) انظر: الإنسان الكامل، لطف الله خوجة(ص: ١٩٨).

(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٦/١٩٦)،(ج١/١٨٢)،(ج١/١٨٤)،(ج٤/١١٣)،(ج٧/٦٦).

(٦) انظر: مجموع الفتاوي، ابن تيمية(ج٢/١١٢)، و(ج٢/١٨٥).

(٧) انظر: الجواب الصحيح، ابن تيمية(ج٤/٢٩٩).

(٨) انظر: بغية المرتاد، ابن تيمية(ص:٤٢٣).

(٩) انظر: الصوارم الحداد، الشوكاني(ص:٥٧).

(١٠) انظر: جلاء العينين، الألوسي(ص: ٤٨٨).

الإيجاد من العدم، كما هو مستقر في الدين؛ وإنما بطريقة الظهور والتجلي، وهو يشير صراحةً إلى أن الإنسان مع الله ﷻ أزلاً، ولا يمكن أن تجتمع الأزلية مع الخلق؛ فانتفي أن يكون الإنسان مخلوقًا[1]؛ فابن عربي يتكلم عن خلق العالم؛ لكنه لا يقصد به إيجاد العالم من العدم؛ وإنما يرى أن الخلق عبارة عن تجلي إلهي دائم لم يزل ولا يزال، وأن الحق يظهر في كل وقت وفي صور متعددة، ظهورًا دائمًا ومع ذلك غير متكرر، وذلك لاختلاف نسبة الصور المتعددة للذات الإلهية الواحدة[2]، وهذا مخالف؛ بل ومكذب لما جاء في آيات القرآن الكريم في الإخبار عن بدايات الخلق، قال تعالى: ﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٩) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ (١٠) ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (١١) فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾ [فصلت: ٩ - ١٢].

وقال تعالي في وصفه لخلق آدم عليه السلام :"﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ (٧١) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٧٢) فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٧٣) إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾ [ص: ٧١ - ٧٤].

فالآيات لا تدل أن أول الخلق الإنسان الكامل؛ فلا دليل لكلام ابن عربي عن أول الموجودات بين نصوص القرآن والسنة، لذلك لا يقال فيه؛ إلا أنه اختلاق وتكذيب.

٣. طعن في وحي الله ﷻ لأنبيائه.

لقد كان اختيار الله ﷻ لرسله وأنبياءه عن اصطفاء منه ﷻ، وليس لبلوغهم صفات الكمال، ويجري عليهم ما يجري على البشر من النقص والعيب والنسيان، ولكن الله نزههم، وكرمهم، وفضلهم على عامة البشر بحسن الخلق، وأعطاهم من المعجزات ما يؤيد دعوتهم؛ لقصورهم البشري؛ ولبيان أن قدرتهم، وقوتهم على الدعوة إلى الله ﷻ لا تكتمل، ولا تسير إلا بتأييد الله ﷻ لهم، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ ۚ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ۚ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا (١٦٣) وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٨٨).

(٢) انظر: فصوص الحكم، ابن عربي(ص: ٢٨).

[النساء: ١٦٣ - ١٦٤]، ليس انعكاس صورة إله، ولا حيازة صفات إلهية، ونيابة، ولا أحدية، ولا برزخية، فلا وجود لفكرة أن الانسان روح العالم، أو أنه برزخًا بين الله ﷻ وخلقه، وأن الموجودات هي صورة الإله، أو أن الانسان يحمل الصفات الإلهية؛ فلا يعلم من أحوال الكون إلا بوحي من الله ﷻ، وأمر منه.

٤. تؤدي إلى احتمالية إسقاط التكاليف الشرعية:

إن فكرة الإنسان الكامل فكرة قديمة في الفكر الصوفي، ولقد كان المرمي لطرحها؛ إهمال جانب الأمر في الشرع، وإثبات جانب الوجود الذي يشمل نشأة الكون وعلاقته بالإنسان عند الصوفية، وقد أشار إلى هذا القشيري في مقدمة رسالته، وهو ما يعرف بـ (نظرية سقوط التكاليف) بين المتصوفة، فقال:" استخفّوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركنوا إلى اتباع الشهوات، وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات...؛ ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرروا من رق الأغلال،...وليس لله ﷻ عليهم فيما يؤثرونه، أو يذرونه عتب ولا لوم،... فزالت عنهم أحكام البشرية"[١].

ويُقدّر قدم (نظرية سقوط التكاليف) بين المتصوفة قبل ابن عربي بقرنين من الزمان وزيادة، وقد ذكر ذلك ابن حزم في الفصل فقال:" فإن من الصوفية من يقول أن من عرف الله تعالى؛ سقطت عنه الشرائع، وزاد بعضهم واتصل بالله..." [٢].

أما إسقاط التكاليف الشرعية عن جميع الصوفية؛ ناتج عن اعتقادهم أن العالم صدر عن الله تعالى بطريق الفيض؛ فلزم بهذا أن تنتفي القدرة والإرادة، ومعلوم أن التكليف الشرعي آتٍ من إرادة الله تعالى؛ وبالتالي إذا انعدمت الإرادة؛ انعدم التكليف؛ ثم إن وجود الاتحاد بين الإنسان الكامل، والله تعالى؛ ينفي صورة التكليف المقتضية لوجود المكلَّف والمكلِّف؛ لأنهما أصبحا طرفًا واحدًا؛ ثم لماذا التكليف وقد تمت الغاية منه؟![٣].

ومن الجدير بالذكر أن ابن عربي لم يصرح بإسقاط التكاليف الشرعية في الفتوحات؛ بل تجده ينكر على من يقول بإسقاطها، وهذا ليس غريبًا على أسلوبه ومنهجه، فهو ينكر العقائد الباطلة؛ ثم يتبين بعد ذلك في ثنايا الكتاب أنه مثبتًا لها، ومن ذلك القول بالحلول والاتحاد الذي

(١) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري(ص: ٣٧).

(٢) انظر: الفصل، ابن حزم(ج٤/١٤٣).

(٣) انظر: الفكر الإسلامي، محمد البهي(ص:٥٩).

هو من العقائد المرتبطة بعقيدة الإنسان الكامل؛ لاسيما مسألة إسقاط التكاليف؛ فقد أنكر ابن عربي القول بالاتحاد والحلول، كما سبق، ومع ذلك فقد تبين له بعض العبارات التي تناقض ذلك[1]

٥. اتباع هوى النفس:

لا شك أن تبن فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي نابع من رغبته لتحقيق أهواء نفسية وشخصية، فابن عربي ليس بالشخص العادي بين المتصوفة، وإن فكرة الإنسان الكامل عنده كما بيّنها لا تكون إلا في الأنبياء والأولياء، ولقد تميز ابن عربي بين المتصوفة؛ بما لم يتميز به غيره، في كتاباته، وأشعاره، وأفكاره، الذي استخدمها ببراعة غير مسبوقة، بدون أن توافق الشريعة؛ فهو يرى نفسه من الأولياء، الذين أخفى الله ولايتهم؛ حيث أشار لهذا المعنى في فتوحاته فقال:" اعلم وفقنا الله وإياك ... أنه لا بد في كل زمان من وجود قطب عليه يكون مدار ذلك الزمان؛ فإذا سميناه وعيّناه؛ قد يكون أهل زمانه يعرفونه بالاسم والعين، ولا يعرفون رتبته؛ فإن الولاية أخفاها الله في خلقه"[2] وهذا الكلام يوهم الناس أن لله خلقًا قد فضلهم على بقية عباده، ووضع فيهم السيادة، والمكانة العالية ، يعرفون بولايتهم عند الله تعالى- كما يدّعي- وما ذاك إلا لاتباع هوى النفس وحبها للترفع.

ومما يؤكد ما ذهب إليه، استدلاله باختلاف أحكام محمد ﷺ عن سائر الأنبياء، وبعود حكم كل نبي بعده حكم ولي، واستحقاق أن يكون لولايته الخاصة ختم يواطئ اسمه اسم ﷺ ويحوز خلقه، ما هو بالمهدي المعروف المنتظر؛ لاختلاف سلالته عنه؛ فالختم ليس من سلالته الحسية؛ ولكنه من سلالة أعراقه، وأخلاقه ﷺ ثم ختم كلامه بقوله:" فافهم ما بيناه لك فإنه من أسرار العالم المخزونة التي لا تُعرف إلا من طريق الكشف والله يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم"[3].

فالواقع يشير إشارة لا ضباب فيها؛ من أنه أراد بهذا الطرح؛ الظهور على سابقية، والتفرد عليهم من خلال التلميح بأنه قطب زمانه، وربما خاتم الولاية لزمانه، وكذلك طرح العقائد الباطلة التي نثرها في طيات كتابه، مخالفة لتعاليم الشرع.

---

(١) انظر: الفتوحات المكية (ج١/١٥) و(ج٣/٣٤) و(ج٣/٤٨).

(٢) المرجع نفسه(ج٧/٢٨٦).

(٣) المرجع نفسه(ج٣/٧٦).

يتبيّن مما سبق؛ أن فكرة الإنسان الكامل، هي فكرة بالغة القِدَم تتبع عقيدة باطلة، تتبني على أساس وثني كفري، ونظريات فلسفية تعود للفارسية، والهندية، واليونانية، أخذها ابن عربي، وبنى عليها، ما أراده من مفاهيم وخصائص تتعارض مع شرائع وتعاليم الاسلام.

سادسًا: أثر فكرة الإنسان الكامل على المسلك الصوفي بعد ابن عربي.

لا شك أن فكرة (الإنسان الكامل) أثرت على المسلك الصوفي بعد ابن عربي من نواحٍ مختلفة، وهذا الذي ظهر بشكل جلى في المعتقدات، والمسلكيات الصوفية، وبيانه كما يلي:

١. الناحية الاعتقادية:

فقد جعلت الصوفية للإنسان صفات الإله، وأنه أزلي بأزلية الله ﷻ، وهذا يستوجب المساواة مع الله ﷻ؛ حيث يعتقد الصوفية في الأولياء؛ بأن لهم القدرة على التحكم بالكون، فتراهم يجعلون للولي القدرة على إنزال المطر، وانجاب الولد، وفتح باب الرزق، وهذا هو عين الشرك بالربوبية، ويترتب عليه تكذيب نصوص القرآن.

٢. ناحية العبادات:

إن فكرة (الإنسان الكامل) ترمي إلى إسقاط التكاليف الشرعية، من صلاة وصيام، وركون إلى الشهوات، وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات، ولقد ادعى هؤلاء؛ أنهم تحرروا من رقّ الأغلال، وأن ليس لله ﷻ عليهم فيما يؤثرونه، أو يذرونه عتب ولا لوم، فلا يجب عليهم ما يجب على البشر من الأحكام.[(١)]

ولقد قيل للجنيد: العارف يزنى يا أبا القاسم فأطرق مليًا ثُمَّ رفع رأسه، وقال:﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨][(٢)].

وهذا جعلهم يستحلون المحرمات، ويحرمون المباحات، بدعوى أنهم مفوضون؛ فهم صورة الإله بأسمائه وصفاته.

٣. الناحية السياسة:

لم يكن ابن عربي ممن يحتك بأمور السياسة، والحكم، وقد صدق القاشاني عندما وصف مؤلفات ابن عربي؛ بأنها كلها في التصوف وحسب، من ناحيتيه العملية والنظرية[(٣)]؛ فقد

---

(١) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري(ص: ٣٧).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ص:٣٦٠).

(٣) انظر: شرح الفصوص، القاشاني(ص:٦-٧).

صبّ جُلّ جهده للكتابة في التصوف ونواحيه، ولقد تأثر به من بعده في المسلك الصوفي؛ فلا يرون جواز مقاومة الشر، ومغالبة السلاطين؛ لأن الله في زعمهم أقام العباد فيما أراد، وإرادته تتمثل في إرادة الإنسان الكامل، فهو صورة الله ﷻ، والكون كله مخلوق من أجله، ومسخر له، وهو في الوقت نفسه يملك الصفات الإنسانية؛ فهو -كما قال ابن عربي- الأول من حيث الصورة الإلهية، والآخر من حيث الصورة الكونية، وهذا التفكير كان له عظيم الأثر من جهة أعداء الإسلام الذين يعتدون على الأرض، والعرض؛ فقد كانوا يجدون في الصوفية أنيسًا لهم ومسوغًا لاعتدائهم، ومن أمثلة ذلك ما كان من طوائف (التيجانية)[١] في الجزائر التي مكنت المستعمر الفرنسي من السيطرة على البلاد؛ ففي رسالة من الحاكم الفرنسي للجزائر إلى شيخ (التجانية)، ذات النفوذ الواسع، جاء فيها: "أنه لولا موقف الطريقة التجانية المتعاطف؛ لكان استقرار الفرنسيين في البلاد المفتتحة حديثاً أصعب بكثير مما كان"[٢]، وللصوفية ملفات فاضحة مع الاستعمار الأجنبي على بلاد المسلمين على مدار التاريخ[٣].

٤. من ناحية منهج الصوفية في التربية:

وهو الجانب الأخطر في الشريعة الصوفية؛ حيث يستحوذ على عقول الناس، ويلغيها، وذلك بالتدرج معهم في طرق متفق عليها بينهم، تبدأ بما يسمونه بالتأنيس؛ ثم بالتهويل والتعظيم بشأن التصوف ورجاله؛ ثم بالتلبيس على الشخص؛ ثم الدخول إلى علوم التصوف شيئًا فشيئًا؛ ثم بالربط بالطريقة، وسدّ جميع طرق الخروج بعد ذلك.

وهذا النهج الصوفي مخالف لما شرعه الله تعالى من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبعد عن الشبهات وعدم الركون للشهوات؛ ولكن فكرة الإنسان الكامل؛ لا تتماشى وهذه المبادئ؛ فالإنسان الصوفي غير محتاج إلى هذه المبادئ لأنه هو من يقررها على مقتضى عقيدة الإنسان الكامل.

---

(١) التيجانية: طريقة صوفية تنتسب إلى أبو العباس أحمد التيجاني(١٧٣٧هـ-١٢٣٠هـ) تأسست في مدينة فاس المغربية؛ حيث مقرها العام، وأسست أول زاوية لها وصار لها أتباع في شمال أفريقيا، ومصر، وفلسطين، والشام، والحجاز، وغيرها من البلدان. انظر: التيجانية، على السويلم(ص:٤٦-٦٤).

(٢) انظر: التيجانية، على السويلم(ص:٦٦).

(٣) لمن أراد الاستزادة فليطلع على كتاب: (الفكر والثقافة المعاصرة في شمال أفريقيا)، أنور الجندي.

المطلب الخامس: الحقيقة المحمدية عند ابن عربي ونقضها.

من العقائد المبتدعة التي ملأت كتب الصوفية والتي كان لابن عربي سابقة ابتداعها، وإدخالها على الفكر الإسلامي؛ عقيدة (الحقيقة المحمدية) والتي سيتم تناول مفهومها وما يتعلق به، فيما يلي:

أولاً: مفهوم الحقيقة المحمدية عند ابن عربي، وجذورها، وخصائصها:

نالت عقيدة الحقيقة المحمدية من كتابات ابن عربي الشهرةً والاعتناء الأعظم؛ حتى تبعه من جاء بعده من الشّراح على ذلك؛ فبينوا تفاصيلها وما انفردت به من خصائص ومتعلقات.

١. مفهوم الحقيقة المحمدية عند ابن عربي، وبيان دلالاتها:

يتبيّن مفهوم الحقيقة المحمدية عند ابن عربي من خلال ما يأتي:

أ. مفهوم الحقيقة المحمدية عند ابن عربي:

تعني الحقيقة المحمدية عند ابن عربي؛ أن أول الموجودات، هو نور محمد ﷺ، ومنه تواجدت كل الموجودات، وهي أكمل، وأول مجلى خلقي ظهر فيه الحق، بل يعتبرها الإنسان الكامل، والخليفة الكامل بأخص معانيه، أو هي الحق ذاته ظاهرا لنفسه في أول تعين من تعيناته، وإن كان كل موجود هو مجلى خاصًا لاسم إلهي؛ فإن محمدًا ﷺ قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع وهو اسم الله الأعظم(١).

ولذلك يعرّف غلاة الصوفية الحقيقة المحمدية بأنها:" هي الذات مع التعين الأول، وهو الاسم الأعظم"(٢).

ب. الدلالات المفاهيمية للحقيقة المحمدية:

تضمن مفهوم الحقيقة المحمدية عند ابن عربي على عدد من الدلالات تتبيّن كالتالي:

- إعادة ابن عربي أصل الخلق لنور الحقيقة المحمدية ويشير لذلك في الفتوحات بقوله:" أول موجود فيه الحقيقة المحمدية، ... التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم (حقيقة الحقائق)، ...وجد لإظهار الحقائق الإلهية"(٣).

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٨٢)، و(ج١/١٨٤).

(٢) التعريفات، الجرجاني(ص:٩٠).

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٨٢).

- لا يقصد ابن عربي بالنبي محمد ﷺ، ذات النبي المبعوث؛ وإنما الحقيقة المحمدية، أو الروح المحمدي؛ الذي يعني المظهر الكامل للذات الإلهية، والأسماء والصفات[١].
- تُعدُّ محل أول تجلٍ من تجليات الذات الإلهية التي تظهر من خلالها؛ فتظهر ما شاء الله من المخلوقات والمصورات، ويشير لهذا المعنى في الفتوحات؛ فيقول:"... فلما أراد (الحق) وجود العالم وبدأه على حدّ ما علمه بعلمه بنفسه؛ انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجلّ من تجليات التنزيه، إلى الحقيقة الكلية (حقيقة الحقائق)...؛ ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور "[٢].
- تشكل الفكرة أول موجود ظهر في الكون، الذي هو عين كل ما ظهر فيه من المخلوقات، وهي الصورة الكاملة المتجسدة للذات الإلهية التي لا ترى بذاتها، ولا تنفصل عن هذا الوجود.. فالنبي محمد ﷺ عند ابن عربي؛ هو الصورة المصغرة للإله المتجلي على العرش، وهو الذي منه استمدت كل الموجودات وجودها، ومن تجليه ظهر العالم، وانفلقت عنه كل الأنوار وكل الأكوان وكل الموجودات.
- تمثل أكمل مجلّى خلقي ظهر فيه الحق، ظهر من الهباء، ويسمى العقل الفعّال، يقول ابن عربي:" بدء الخلق الهباء، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية،... وهذا هو أول موجود في العالم...؛ ثم إنه سبحانه تجلى بنوره إلى ذلك الهباء ... فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء،... كما تقبل زوايا البيت نور السراج... ، وحقيقة سيدنا محمد ﷺ المسماة بالعقل الفعال، سيد العالم بأسره وأول ظاهر في الوجود؛ فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء، ومن الحقيقة الكلية..."[٣].

٢. جذور فكرة الحقيقة المحمدية:

لفكرة الحقيقة المحمدية أساسيات وجذور سيتم التطرق لها فيما يلي:

أ. أساسيات فكرة الحقيقة المحمدية:

إن فكرتي (الإنسان الكامل)، و(الحقيقة المحمدية) مضمونهما واحد لا فرق كبير بينهما؛ فجذور الحقيقة المحمدية؛ التي من مرادفاتها (النور المحمدي) و(الروح المحمدي)؛ إنما

---

(١) انظر: شرح الفصوص، القاشاني(ص: ٢٨)، والحقيقة المحمدية، عائض الدوسري(ص:٧).

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٨٤).

(٣) المرجع نفسه(ج١/١٨٤).

هي كنظرية (الكلمة)[1]عند اليهود والنصارى، وكنظرية (الفيض) عند (أفلوطين)، وكنظرية (العقل الأول) عند الاسماعيلية، وكفكرة (النبي الواحد) عند كلمنت الإسكندري(Titus Flavius Clemens) [2]، و(الكلمة الإلهية) عند الزرادشتية[3].

ب. أصول وجذور الحقيقة المحمدية:

أما عن الأصول؛ والجذور التي استقى منها الصوفية هذه العقيدة الباطلة، كانت من عند (أفلوطين) الذي شرح نظريته في الخلق، وفق معتقده الوثني المتمثل في صدور (العقل الأول) عن الواحد، ومن ثَم صدرت جميع المخلوقات عن ذلك العقل الأول، أو النور، ومنه فاض الوجود عن أول موجود، ثم أخذت الباطنية بإدخال تلك العقيدة إلى المجتمع الإسلامي، وحتى تخفي أمر المصدر، قامت باستبدال الألفاظ الغريبة بألفاظ شرعية دينية، لتوهم أنها عقيدة إسلامية، وبهذا أصبحت نظرية الفيض الأفلاطونية؛ هي منبع الحقيقة المحمدية، وهي نفس عقيدة الباطنية؛ فصار الإمام، أو النبي يقوم مقام العقل الأول، ومن ثَم تلقفها عنهم الصوفية[4].

وقد أشار ابن عربي لهذا المعنى في الفتوحات فقال:" فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة سيدنا محمد ﷺ المسماة بالعقل، فكان سيد العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود؛ فكان وجوده من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية..."[5].

ت. أول ظهور لفكرة الحقيقة المحمدية:

لقد كان أول ظهور لمعالم نظريّة (الحقيقة المحمّدية)، على يد (سهل بن عبد الله التستري)، ثم تبلورت فيما بعد، وانتشرت على يد تلميذه (الحسين بن منصور الحلّاج)، ثم استمرّ توارد نظريّة (الحقيقة المحمدية) بعد الحلّاج، إلى أن وصلت لابن عربي؛ فبلغ بها حدّ الشهرة القصوى؛ حتى عدّه بعض الباحثين أول من قال بها؛ لكثرة ما وردت في كتبه ورسائله، فعمل على تطويرها، ومعالجتها، إلى أن جعلها الصورة الكاملة والمثالية وسماها (الإنسان

---

(١) انظر: الحقيقة المحمدية، عائض الدوسري(ص:٢٤).

(٢) كلمنت الإسكندري: تيتوس فلافيوس إكليمندس، فيلسوف يوناني، ولد عام (١٥٠م) باليونان وتعلم فيها، ثم رحل إلى الاسكندرية، كان وثنيًا ثم اعتنق المسيحية، رحل إلى فلسطين وسوريا وإيطاليا، تعرف على الأسرار الوثنية، والمذاهب الفلسفية، وانتهى إلى تفضيل الأفلاطونية. انظر: مدرسة الإسكندرية، على النشار(ص: ٨٧).

(٣) انظر: ابن الفارض، محمد حلمي(ص:٣٥٣-٣٨٠).

(٤) انظر: الحقيقة المحمدية، عائض الدوسري(ص:٨-٩).

(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٨٤).

الكامل)[1]، وقد أشار ابن عربي إلى هذا المعنى في الفتوحات فقال:" ... وهذا هو أول موجود في العالم، وقد ذكره علي بن أبي طالب ﷺ، وسهل بن عبد الله رحمه الله وغيرهما.."[2]، وبذلك تكون الحقيقة المحمدية مشابهة للقطب أو الإمام المعصوم لدى الشيعة الإسماعيلية الذي يتجلى في كل زمان في صورة قطب ذلك الزمان[3]، وهو على ما يبدو تأثرًا واضحًا بعقائد الشيعة، والباطنية وتأويلاتهم لنصوص الشرع.

٣. مصطلحات وأوصاف مرادفة للحقيقة المحمدية:

الحقيقة المحمدية لها مترادفات عدة عند الصوفية مثل: النور المحمدي، نور محمد ﷺ، الكلمة المحمدية، حقيقة محمد ﷺ، ومن هذه المترادفات تتبيّن أوصاف الحقيقة المحمدية وهي:

أ. أنها التعيّن الأول، أي أول الموجودات[4].

ب. أنها مبدأ العالم وأصله، فهو النور الذي خلق الله ﷻ منه الموجودات[5].

ت. أن لها كل الأسماء الحسنى، وهي بذلك أكمل مجلى للذات الإلهية[6].

ث. أنها مصدر النور والعلم الإلهي، الممد لجميع الأنبياء[7].

ج. أنها واسطة بين الحق والخلق، يقبل من الحق ويمد الخلق[8].

ح. أنها منتهى غايات الكمال الإنساني، فهي الصورة الكاملة للإنسان الكامل، الجامع للحقائق الوجود[9].

هذه الأوصاف جميعها تنطبق على الإنسان الكامل غير أن الحقيقة المحمدية هي الأصل، والإنسان الكامل هو تابع، بمعنى آخر، (الحقيقة المحمدية) هي الخليفة الباطن (القطب الأكبر)،

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية، معن زيادة (ص:١٣٩).

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٨٤).

(٣) انظر: نظريات الإسلاميين، أبو العلا عفيفي(ص: ٥٨)

(٤) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٨٢).

(٥) انظر: المرجع نفسه (ج١/١٨٤).

(٦) انظر: المرجع نفسه(ج١/١٨٤).

(٧) انظر: المرجع نفسه(ج١/١٨٤).

(٨) انظر: المرجع نفسه(ج٤/١١٣).

(٩) انظر: المرجع نفسه (ج٧/٦٦).

أما الانسان الكامل هو الخليفة الظاهر (القطب الأصغر)[1].

٤. خصائص الحقيقة المحمدية:

للحقيقة المحمدية عدة خصائص، ومتعلقات، ينسبها إليها ابن عربي وهي:

أ. من ناحية تعلقها بالعالم المادي.

الحقيقة المحمدية؛ مبدأ خلق العالم؛ إذ هي النور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء، وهي من هذه الناحية صورة (حقيقة الحقائق)[2].

ب. من ناحية تعلقها بالإنسان.

يُعد ابن عربي، (الحقيقة المحمدية)؛ منتهى غايات الكمال الإنساني، فهي الصورة الكاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه حقائق الوجود[3].

ت. من ناحية تعلقها بختم النبوة، والعلم النبوي.

حيث إن النبي محمد ﷺ، له حقيقة الختم (خاتم الأنبياء)، فهو يقف بين الحق والخلق، يقبل على الأول مستمداً للعلم منقلباً إلى الآخر ممداً له[4].

ث. الحقيقة المحمدية لها صفات الإله وأسمائه.

هي الموجود الأول المُسمى؛ بالإنسان الكامل، أو الحقيقة المحمدية، أو فكرة النور المحمدي، كلها سواء، لا فرق بينها، وهي التي انفعل لها الإله بضرب تجلٍ؛ ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور، وبذا تكون قد أخذت صفاته[5].

ج. الحقيقة المحمدية نائب عن جميع الأنبياء.

تظهر الحقيقة المحمدية في كل نبي؛ كنواب لمحمد ﷺ؛ فمظهر الحقيقة العيسوية من الحقيقة المحمدية، والحقيقة الموسوية من الحقيقة المحمدية، وهكذا؛ فالمظهر هو شخص ذلك النبي،

---

(١) انظر: الإنسان الكامل، لطف الله خوجة(ص:١٧٥).

(٢) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٨٢).

(٣) انظر: الطواسين، الحلاج(ص:١٦١).

(٤) انظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:٣٤٨)،الانسان الكامل لطف الله خوجة(ص:١٧٤).

(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٨٢-١٨٤).

والمقصد هو (الحقيقة المحمدية)[1].

ح. من ناحية تعلقها بالعالم الروحي، الحقيقة المحمدية مصدرًا لكل وحي.

يُعد ابن عربي الحقيقة المحمدية مصدرًا لكل وحي، وإلهام، وكشف للأنبياء، والأولياء على السواء فهي منبع الوحي، والعلم الباطني، والأصل الذي يأخذ عنه الأنبياء، والأولياء، وقد أشار ابن عربي إلى هذا القول في الفتوحات فقال:" ...ومن الحقيقة الكلية وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجليه وأقرب الناس إليه علي بن أبي طالب وأسرار الأنبياء أجمعين"[2]، ولكنه في الفصوص أكثر صراحةً، ووضوحًا، فقال:" فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم من أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين، وإن تأخر وجود طينته فإنه بحقيقته موجود، وهو قوله ﷺ : "كنت نبيا وآدم بين الطين والماء"[3].

ثانيًا: نقض عقيدة الحقيقة المحمدية عند ابن عربي:

لا شك أن الحقيقة المحمدية من العقائد الباطلة المخالفة لما جاء في الشرع، وهي كما سبق بيانه؛ أنها الوجه الآخر لفكرة الإنسان الكامل، فما تمخضت عنه فكرة الإنسان الكامل من فساد في المعتقد؛ كان حاصلاً في فكرة الحقيقة المحمدية؛ فتُعدّ الحقيقة المحمدية:

نظرية فلسفية، وليس حقيقة شرعية، كما فكرة الإنسان الكامل، وتكذّب ما جاء في القرآن الكريم من آيات بدء الخلق، وتطعن في وحي الله ﷻ لأنبيائه، والقول بها أيضًا يؤدي إلى إسقاط التكاليف الشرعية؛ غير أن الحقيقة المحمدية تنفرد بما يلي:

١. يُعدّ القول بالحقيقة المحمدية، افتراء على الله ﷻ وقول بغير علم .

لقد جعل ابن عربي (الحقيقة المحمدية) مستويةً على العرش، وجعل النبي محمدًا ﷺ، هو المخلوق الأول قبل الأكوان جميعًا وهو الذي استوى على العرش، ومن نوره خلق الله جميع الأكوان؛ فأصبحت (الحقيقة المحمدية) تجسيدًا للذات الإلهية، متجليةً على العرش بصورة مصغرة عن الإله، الذي منه استمدت كل الموجودات وجودها؛ وهو ما يعني أن العرش والكرسي

---

(١) انظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:٣٥٠).

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٨٤).

(٣) التعليقات على الفصوص، أبو العلا عفيفي(ص:٦٣-٦٤)، وحديث" كنت نبيًا.." ذكره الزركشي في اللآلئ المنثورة، (ص:١٧٢) وقال هذا اللفظ لا أصل له.

والسماوات والأرض وآدم وذريته خلقوا من نوره؛ فالموجودات كلها شيء واحد متفرع عن أصل واحد[١].

وهذا باطل من وجوه:

أ. أن الله ﷻ بيّن في كتابه أنه مستوٍ على عرشه، وهي من صفات الفعلية الثابتة له سبحانه بلا جدال فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]؛ فمن زعم أن أحدًا غير الله ﷻ مستوٍ على عرشه فقد كفر، أشرك معه غيره.

ب. ثم إنه لم يرد في الكتاب، ولا في السنة ما يدل على عقيدة ابن عربي في (الإنسان الكامل) أو (الحقيقة المحمدية)، وكما تبيّن إنما هي تفريعات لأصول فلسفية، فلا يوجد نص ببيان أول الخلق على الإطلاق، وإنما دلت النصوص على أن أول ما بُدء به الخلق من الغيبيات، هو القلم ، فقال ﷺ :" إنَّ أولَ شيءٍ خلقَهُ اللهُ تعالى القلمُ، وأمرَهُ أنْ يكتبَ كلَّ شيءٍ يكونُ"[٢].

فليس في النص ما يدل على أولية الخلق مطلقًا[٣]؛ إنما هي بدايات نص عليها الحديث، ولم يرد في نصوص السنة أخبار تدل على أولية الخلق على الإطلاق، كما يدّعي ابن عربي؛ أنه كان خلق نور محمدﷺ، فنسبة خلق شيئًا إلى الله ﷻ، لم يثبته لنفسه ولا أثبته له نبيه ﷺ؛ إنما هو كفر، وافتراء، وقول على الله ﷻ.

٢. القول بالحقيقة المحمدية، شرك، وكفر صريح:

ويمكن الاستدلال على كفر ابن عربي الصريح؛ بقوله بالحقيقة المحمدية، من خلال مؤلفاته الأخرى، فمثلاً: يقول في الصلاة الفيضية[٤]:" اللهم أفض صلة صلواتك وسلامة تسليماتك على أول التَّعيُّنات...، المهاجر من مكة، كان الله، ولم يكن معه شيء ثان، إلى مدينة، وهو الآن على ما عليه كان،... سر الهوية التي في كل شيء سارية، وعن كل شيء

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي (ج١/١٨٢).

(٢) [موسوعة الألباني في العقيدة، الألباني، كتاب الأسماء والصفات/ باب القلم أول مخلوق والرد على من قال بخلاف ذلك،٧/ ٨٩٨: رقم الحديث ١١٧٣] ذكره في السلسلة الصحيحة(ج١/٢٥٧).

(٣) انظر: الإنسان الكامل، لطف الله خوجة(ص: ١٩٨).

(٤) الصلاة الفيضية: هي نوع صلاة من عدة صلوات على النبي محمد ﷺ، لها معان عرفانية عند الصوفية، قد لا يفهمها كثير من الناس، ابتدعها، وألفها ابن عربى، واشتغل بشرحها بعض من أتى بعده.

مجردة وعارية،... كلمة الاسم الأعظم، ....الفيض الأقدس الذاتي الذي تعينت به الأعيان واستعداداتها،..."(١).

وفي هذا النص من العبارات الكفرية ما يلي:

أ. غلوه في الحقيقة المحمدية حتى جعلها مساوية للحقيقة الإلهية، ويبدو هذا واضحا في عباراته السابقة مثل: المهاجر من مكة، كان الله ولم يكن معه شيء ثان؛ أي أن المهاجر من مكة وهو الرسول ﷺ، كان الله.

ب. جعل الحقيقة المحمدية، كلمة الاسم الأعظم (الله ﷻ).

ت. قوله بأن الموجودات تعينت، وتحددت بفيضه عليها.

إن ما أرسل الله ﷻ به رسله إنما هو وحي من عنده سبحانه، ومحمد ﷺ هو نبي من أنبياء الله ﷻ، فضّله على الأنبياء؛ بأنه آخرهم وسيدهم وسيد البشر يوم القيامة، وقد جاء الخبر الصحيح ببيان ما فُضل به محمد ﷺ على الأنبياء، بما لا يُعارض نصًا ولا خبرًا صحيحًا، فلم يُلتمس بين النصوص الصحيحة بأن نور محمد ﷺ هو أول خلق الله ﷻ، ولا أنه خلقت منه جميع المخلوقات، ولا أن الأنبياء استقوا منه علمهم أبدًا، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا.

يتبيّن مما سبق؛ إن فكرة (الحقيقة المحمدية) لا تزيد على أنها فكرة فلسفية وثنية، لا أساس شرعي لها، وُصفت بأوصاف، ومرادفات كثيرة جدًا، وتغنى بها الصوفية، وأولوها اهتمامًا كبيرًا، احتواها كتاب الفتوحات المكية؛ لابن عربي، الذي يُعدُّ أضخم مرجع صوفي، وتتشابه فكرة (الحقيقة المحمدية) مع كثير من العقائد الباطلة التي احتواها الفتوحات، مثل : (وحدة الوجود)، و(الإنسان الكامل)، و(الاتحاد والحلول)؛ فمرتكز هذه الأفكار، ومحورها؛ هو الله ﷻ، والوجود، وما فيه من الإنسان الكامل، والحقيقة المحمدية، وتدور بين ما دعا إليه ابن عربي منها صراحةً في الفتوحات، مثل: وحدة الوجود، والإنسان الكامل والحقيقة المحمدية، وما أنكره، وذم من قال به، مع وُجود شواهد من فتوحاته تبين خلاف ما أنكره، وفي النهاية كلها عقائد كفرية، وأفكار باطلة بيّنة الفساد، بدليل الشرع والعقل.

ثالثًا: علاقة الحقيقة المحمدية بمذهب وحدة الوجود عند عربي في:

ترتبط فكرة (الحقيقة المحمدية) بفكرة (وحدة الوجود) ارتباطًا كبيرًا، فالفكرتان متفقتان من حيث الأصل، والدلالات المفاهيمية، والأثر المترتب على المفهوم، ومختلفتان من ناحية المعنى العام، والخصائص؛ فمن المعلوم أن مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي، هو تصيير الذاتين

---

(١) الصلوات الفيضية، ابن عربي (ص:١-٢).

ذاتًا واحدةً، أي أن وجود الكائنات، أو بعضها هو عين وجود الله ﷻ، ومن ذلك قوله:" وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به؛ فمن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم"(١).

فالإنسان في نظر ابن عربي، يُعّدُ أكمل مجالي الحق؛ باعتباره أرقى الموجودات، ولذلك يسميه ابن عربي؛ بالمختصر الشريف، والكون الجامع لجميع حقائق الوجود ومراتبه؛ فهو العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر(٢).

فإذا كانت فكرة (وحدة الوجود) عند ابن عربي تجعل الرب والعبد شيئًا وحدًا، متحدًا في الخصائص والصفات؛ فإن فكرة (الحقيقة المحمدية) ما هي إلا أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود، والتي تحمل أيضًا نفس الخصائص والصفات؛ فالخالق هو أكمل الموجودات على الإطلاق، وأكمل مظهر له في الكون؛ هو ذلك التنزل، الذي يتجلى فيه أكمل تجلٍ وأعظمه، كما قرر ذلك ابن عربي في أكثر من موضع في فتوحاته(٣).

ويمكن القول بأن (الحقيقة المحمدية) هي حلقة الوصل بين الوحدة والكثرة، والحق والخلق، والذات والصفات(٤)، وهي أكبر مجلى خلقي ظهر فيه الحق، وهو الانسان الكامل عند ابن عربي، الذي هو أول موجود أوجده الله ﷻ، وجمع له الحقائق الإلهية والكونية، وجعل له مثل صفاته، وجعله خليفته، ونائب أحديته؛ ثم ظهر من خلاله؛ ليكون هو وإياه شيئًا واحدًا، من جهة، ومن جهة أخرى هو ظاهر مع كل ما في الكون من مخلوقات كما أشار لذلك فقال:" ممن تَفِرُّ وما في الكون إلا هو"(٥).

وكما سبق ليس المقصود شخص الرسول ﷺ، بل يقصد به (الحقيقة المحمدية) الأزلية القديمة التي تعتبر الروح التي ظهرت في الأنبياء والأولياء، أو التي كان الأنبياء والأولياء صورا لها ولذلك يسميها بالروح المحمدي أو روح الخاتم(٦).

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج١/٤٢١).

(٢) انظر: التصوف، ابو العلا عفيفي(ص:٢٢٣).

(٣) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٩٣/٢٢٦) و(ج٤/٨٥) و(ج٥/٤١٦) و(ج٦/٢٠٦)، وانظر: نظريات الإسلاميين في الكلمة، أبي العلا عفيفي(ص:٣٣).

(٤) انظر: عقيدة الصوفية، أحمد القصير(ص:٤٣٧).

(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٢٣٥).

(٦) انظر: نظريات الإسلاميين في الكلمة، أبي العلاء عفيفي(ص:٣٣).

وبهذا النسق يتبين الرابط بين الفكرتين؛ فليس أعظم من ذات محمد ﷺ؛ يمكن أن تظهر فيها ذات الله ﷻ، كما يرى ابن عربي؛ باعتبارها أكمل مجلى خلقي يظهر فيه.

رابعًا: علاقة الحقيقة المحمدية بالإنسان الكامل:

لا تختلف (الحقيقة المحمدية) عن (الإنسان الكامل)؛ فالفكرتان ما هما إلا وجهان لعملة

واحدة، فيتشابهان في المفهوم، والخصائص، والجذور؛ فالحقيقة المحمدية هي معتقد صوفي مفاده أن أول الموجودات، هو نور محمد ﷺ، ومنه تواجدت كل الموجودات، وهي أكمل، وأول مجلّى خلقي ظهر فيه الحق؛ بل ويعتبرها ابن عربي الإنسان الكامل، والخليفة الكامل بأخص معانيه، أو هي الحق ذاته ظاهرا لنفسه في أول تعين من تعيناته، وإن كان كل موجود هو مجلى خاصًا لاسم إلهي؛ فإن محمدًا ﷺ قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع وهو اسم الله الأعظم[(١)].

ولذلك يعرّف غلاة الصوفية الحقيقة المحمدية بأنها:" هي الذات مع التعين الأول، وهو الاسم الأعظم"[(٢)].

وقد بيّن ابن عربي ذلك في الفتوحات فقال:"... بدء الخلق الهباء، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية، ..."[(٣)].

وعليه يصير الإنسان الكامل من ضمن المخلوقات التي خلقت من التجلي والنور المحمدي؛ ولكنها أكمل صورة، وأعظم تجل تتجلى فيه الحقيقة المحمدية، التي هي أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود؛ ولذلك فإن أغلب خصائص الحقيقة المحمدية؛ تنطبق على الإنسان الكامل؛ وإن كان بعض الصوفية يساوي بينهما في المعنى[(٤)].

أما الجذور والأصول؛ فجذورهما فلسفية باطلة، آتية من عند (أفلوطين) الذي شرح نظريته في الخلق، وفق معتقده الوثني المتمثل في صدور (العقل الأول) عن الواحد، ومن ثَم صدرت جميع المخلوقات عن ذلك العقل الأول، أو النور، ومنه فاض الوجود عن أول موجود[(٥)].

---

(١) انظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:٣٤٧)، الحقيقة المحمدية، عائض الدوسري(ص:٧).

(٢) انظر: التعريفات، الجرجاني(ص:٩٠).

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٨٢).

(٤) انظر: الإنسان الكامل، لطف الله خوجة(ص:١٧٥).

(٥) انظر: الحقيقة المحمدية، عائض الدوسري(ص:٨-٩).

وقد أشار ابن عربي لهذا المعنى في الفتوحات فقال:"... فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة سيدنا محمد ﷺ المسماة بالعقل، فكان سيد العالم بأسره وأول ظاهر في الوجود، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية..."(١).

وللفكرتين نفس التسمية؛ فما يطلق على الأولى يكون تعبيرًا عن الثانية، وكذلك في الخصائص من ناحية جمع الحقائق الكونية والإلهية.

إذن فالعقيدتان متشابهتان من عدة وجوه؛ إلا أن الحقيقة المحمدية، هي الأصل والأول، على حدّ قول ابن عربي(٢)، أما الإنسان الكامل فهو التابع وهو المحل المستقبل القابل، وبهذا تصير العلاقة بين الفكرتين متجه إلى عموم وخصوص فالحقيقة المحمدية عامة، والإنسان الكامل خاصة، وبمعنى آخر الحقيقة المحمدية هي الخليفة الباطن(القطب الأكبر)، والإنسان الكامل هو الخليفة الظاهر(القطب الأصغر)(٣)،

وهذا ليس غريبًا على الصوفية الذين يعظمون الأنبياء والأولياء لاسيما شخص النبي محمد ﷺ؛ فابن عربي يستخدم مفهوم الحقيقة المحمدية للتعبير عن كل الأنبياء، كنواب لمحمد ﷺ؛ فمظهر الحقيقة العيسوية من الحقيقة المحمدية، والحقيقة الموسوية من الحقيقة المحمدية، وهكذا؛ فالمظهر هو شخص ذلك النبي، والمقصد هو (الحقيقة المحمدية).

المطلب السادس: قِدَم العالم عند عربي ونقضه.

يُعدّ قدم العالم من العقائد القديمة الباطلة، وقد مرّ ذكرها في الفتوحات المكية عند ابن عربي، وفيما يلي يتم عرض الفكرة؛ ثم نقضها في ضوء الشرع.

أولاً: مفهوم قدم العالم عند ابن عربي، وبيان دلالاته:

يمكن التعبير عن مفهوم قدم العالم عند ابن عربي من خلال نصوص الفتوحات كما يلي:

١. مفهوم قدم العالم عند ابن عربي:

عبارة عن فكرة فلسفية، مفادها البحث في زمان إيجاد العالم، وارتباط مبدئه بوجود الذات الإلهية، وهو درب من الجمع بين المتناقضات بين الفكر والعقيدة، في أسلوب ابن عربي؛

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٨٤).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ج١/١٨٢).

(٣) انظر: الإنسان الكامل، خوجة(ص:٨٩).

فإن فكرة قدم العالم، تجمع بين (الخيال)، و(البرزخ)، و(وحدة الوجود)، و(الحقيقة المحمدية) من عقائد ابن عربي(١).

٢. **الدلالات المفاهيمية لمعنى قِدَم العالم عند ابن عربي:**

يحمل معنى قدم العالم عند ابن عربي عدد من الدلالات على نحو ما يلي:

أ. يجمع ابن عربي في التعبير عن معنى قدم العالم بين عقائده المختلفة؛ فاحتوى المفهوم على قوله بـ(قدم العالم)، وعقيدة (البرزخ)، وعقيدة (الخيال)، وعقيدة(وحدة الوجود).

ب. افتتح ابن عربي الفتوحات المكية بالكلام عن قدم العالم فقال في بداية خطبة الكتاب: "الحمد للهِ الذي أَوْجَدَ الأشياء عن عَدمٍ وعَدَمَهُ، وأوقف وجودها على توجّهِ كَلِمِهِ، لنتحقّق بذلك سرّ حُدوثها وقِدَمَها من قِدَمه..." (٢)، وهذا لا شك يبيّن مدى رؤيته للخلق، والوجود والعدم.

ت. تتلخص رؤية ابن العربي للوجود والعدم، أن الإنسان له إلى كل من الوجود والعدم وَجْه؛ فالإنسان لم يوجد من عدم محض مطلقًا؛ فهذا مُحال عند ابن عربي؛ بل موجود كعين ثابتة في الخزائن، أو في علم الله؛ فهذا هو العدم الثبوتي وهو عدم إمكاني–أي غير ممكن الوجود مطلقًا، وهو ليس عدم محض– أي يستحيل أن يُنسب الإنسان إلى العدم–؛ فهو منسوب إلى ذلك العدم الإمكاني لا المحض، لأنه موجود كعين ثابتة مخزونة في علم الله(٣)، ويشير ابن عربي لهذا في الفتوحات فيقول:" ما قال بأن العدم هو الشر إلا من جهل الأمر، إنما ذلك العدم الذي ما فيه عين ولا يجوز على المتصف به كون وليس إلا المُحال، فذلك العدم هو الشر المحض على كل حال، وأما العدم الذي يتضمن الأعيان فذلك عدم الإمكان، فهي أعيان تَشهد وتُشهد فهي الشاهد والمشهود في حال العدم والوجود..." (٤).

ث. يتجلى تناقض ابن عربي في القول بقدم العالم، في أن الإنسان عنده قديم مُحْدَث وموجود معدوم، ويبرر تناقضاته هذه بتفسيره فيقول:" أما قولنا قديم؛ فلأنه موجود في العلم القديم مُتُصَوَّرٌ فيه أزلًا... وأما قولنا مُحْدَث فإن شكله وعينه لم يكن ثم كان..."؛ ثم يقول:

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/٤٠٢)، و(ج٣/٤٠٧)، و(ج٣/٩٥).

(٢) المرجع نفسه(ج١/١٥).

(٣) انظر: المرجع نفسه(ج٨/١٢٦).

(٤) المرجع نفسه(ج٨/١٢٦).

"فيُنسب إليها [الموجودات] القِدَم من حيث ثبوتها، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها"(١).

ج. لا وجود للأعيان في ذاتِها على الحقيقة عند ابن عربي؛ لأنَّ الوجودَ الحقَّ لا يكون إلا للحقِّ؛ لأنه واجب الوجود، وبالتالي فالأعيان هي التجليات الإلهية من ذات الحق، فوجودها وجه من وجوده تعالى، ووجودها مطلق، ومتغير في كل تجلي من تجليات الحق لأنها آتية من أمر الله (كن)، وهي كلمة منطوقة من أنفاس الرحمن، وتغيرها وتجددها بتغير وتجدد كلمات الرحمن، فالعالم موجود بوجود الرحمن متجدد بتجدد كلماته، لا قبله ولا بعده، ويشير ابن عربي لذلك في الفتوحات فيقول:" فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديلَ إلا الله؛ فما في الوجود المُحَقَّق إلا الله، وأما ما سواه فهو الوجودُ الخياليُّ...؛ فكلُّ ما سوى ذات الحق خَيَال حَائِل وظِلٌّ زَائِل؛ فلا يبقى كونٌ في الدُّنيا والآخرةِ وما بينهما، ولا روح ولا نفس، ولا شيء ممَّا سوى الله...؛ بل تَتَبَدَّل من صورة إلى صورة دائمًا أبدًا، وليس الخيالُ إلا هذا...؛ فهو هو، وما هو هو"(٢).

ح. وجود الأعيان والموجودات المزامن لوجود الحق تعالى الذي هو مفهوم قدم العالم، يتبيّن عند ابن عربي، من قوله :"... وهو مثل قولك أو عين قولك في الوجود، إذا نسبته إلى الحق قلت قديم، وإذا نسبته إلى الخلق قلت محدث"(٣).

خ. قول ابن عربي بقدم العالم، هو تأثر بالفلاسفة، وهو ينافي معنى اسمي الله تعالى (الأول والآخر)؛ إذ القديم، ينافي معنى الأزلية لله تعالى، الغير مرتبطة بوجود المحدثات؛ فقِدم العالم عند الفلاسفة، هو قدم ذات، وقدم وزمان، لا ينفصلان لكون أحدهما علّة للآخر وسببًا له، فالقديم بالذات هو الله سبحانه، وهو موجد القديم بالزمان وهي الموجودات جميعها، والقديم سبحانه هو الأول والآخر والظاهر والباطن، ويرى ابن عربي- متأثرًا بهم- أن العالم قديم بقدم الخالق، مساوقًا له؛ لذلك عَدَّ أن أسماء الله ﷻ (الأول والآخر) الذي يحملان معنى القدم والأزلية والأبدية، إضافيين، لا حقيقة ذاتيه لهما، ولا اتضاح لمفهومهما إلا بوجود الخلق(العالم)، فقد جعل الخلق(العالم) برزخًا بين (الأول والآخر)، ووضع ابن عربي الخلق(العالم) بين حقين،(الأول والآخر)؛ فمثلاً: وجود الإنسان هو وجود عرضي بين وجودين للحق: وجود سبق وجود الإنسان يمثله اسم (الأول) ووجود انتهى إليه وجود

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/١٩٦)،(ج٥/٢٣٢).

(٢) المرجع نفسه(ج٣/٤٠٧).

(٣) المرجع نفسه(ج٣/٩٥).

الإنسان، يمثله اسم (الآخر)، وهكذا جعل كل صفة أو ميزة، للإنسان بالنسبة إلى العالم والوجود[1]، وقد أشار لهذا المعنى في الفتوحات فقال:" فما ثم إلا الله ونحن، وهو من ورائنا محيط، فليس وراء الله مرمى إلا العدم المحض، الذي ما فيه حق ولا خلق، فهو تعالى محيط بنا،... لأن وجوهنا (يقصد الخلق) إنما هي مقبلة مصروفة إلى نقطة المحيط؛ لأنا منها خرجنا؛ فلم يتمكن لنا أن نستقبل بوجوهنا إلا هي... والأمر كرّيّ؛ فبالضرورة يكون الوراء منا للمحيط بنا ...؛ فالعالم بين النقطة والمحيط؛ فالنقطة (الأول) والمحيط (الآخر)؛ فالحفظ الإلهي يصحبنا حيثما كنا؛ فيصرفنا منه إليه، والأمر دائرة ما لها طرف يشهد فيوقف عنده، ... ولا يزال وجه العالم أبدًا إلى الاسم (الأول) الذي أوجده ناظرًا ولا يزال ظهر العالم إلى الاسم (الآخر) المحيط الذي ينتهي إليه بورائه ناظرًا"[2].

يتبيّن من خلال هذا النص المزامنة التي جعلها ابن عربي بين العالم والخالق، والتي اتضحت من خلال مذهبه في الصفات الإلهية، عندما اعتبر اسم (الأول والآخر) اسمان إضافيان يحدد مضمونهما صفة النظرة التي يطلقها على الخلق(العالم)، فصفة الوجود عنده تحمل معنى (الأول والآخر)، لأنه أفرغها من مضمونها وجعلها إضافة، أي ليس لها معنى (الأول والآخر) الحقيقي الذي بمعنى القدم والأزلية؛ بل معنى الوجود الذي هو والإله شيئًا واحدًا.

تأسيسًا على ما سبق فإنه إذا كانت فكرة القول بقدم العالم عند الفلاسفة، مفادها أن العالم موجود بوجود الخالق، مساوقًا له، لم يسبقه عدم؛ فإن هذه الفكرة مستقرة في أكبر عقائد ابن عربي التي عُرف بها؛ فمن الملاحظ أن فكرة (وحدة الوجود) التي هي أشهر عقائد ابن عربي؛ تتضمن تزامن الخالق مع المخلوق، وتربط وجود الخالق بوجود العالم والوجود بأكمله؛ فالخالق موجود في كل شيء، وهذا يعني أن الكون وُجد مع وجود الخالق، ومثلها فكرة (الحقيقة المحمدية) التي أفاد في فتوحاته أنها بدء الخلق، وأن المخلوقات كلها والوجود، خلق من نور محمد ﷺ، الذي سماه (حقيقة الحقائق) كما قال- وأن أكمل المخلوقات (الانسان الكامل) الذي هو صورة الإله، وكذلك صورة الكون، ولا يخفى اعتقاده بـ(الاتحاد والحلول) في الموجودات، هذه العقائد كلها التي ملأ ابن عربي بها كتابه لتنم عن تزامن وجود الخالق مع وجود المخلوق، وقد مرّت النصوص في الفتوحات التي تبيّن هذا المعنى، ولم يورد ابن عربي عنوانًا منفردًا يقول فيه بقدم العالم، أو قدم الذات، أو قدم الزمان، وعليه فالاعتقاد بقدم العالم عند ابن عربي، مذكور في عقائده السابقة.

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٧/٢٠-٢١)، والمعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:١٧١-١٧٢).

(٢) المرجع نفسه(ج٧/٢٠-٢١).

ثانيًا: نقض فكرة ابن عربي بقدم العالم:

اتفق جماهير أهل العلم على بطلان القول بـ(قدم العالم)؛ فليس أهل الملة وحدهم تبطله؛ بل أهل الملل كلهم، وجمهور من سواهم من المجوس وأصناف المشركين: مشركي العرب ومشركي الهند وغيرهم من الأمم، وجماهير أساطين الفلاسفة كلهم معترفون بأن هذا العالم محدث كائن بعد أن لم يكن؛ بل وعامتهم معترفون بأن الله خالق كل شيء، والعرب المشركون كلهم كانوا يعترفون؛ بأن الله خالق كل شيء، وأن هذا العالم كله مخلوق، والله خالقه وربه[١]، كما أن القول بقدم العالم كفر باطل[٢].

ويتضمن الرد على القول بقدم العالم عدة وجوه على النحو التالي:

١. من ناحية الشرع:

القديم الأزلي لا يكون مخلوقًا؛ فلم يرد في القرآن الكريم ولا في كلام الأنبياء عليهم السلام؛ بل ولا أحد من سائر الأمم، استخدام لفظ الخلق؛ إلا فيما كان مسبوقاً بعدمه ووجود غيره، ومعنى هذا اللفظ معلوم بالاضطرار في جميع لغات الأمم، وهو لفظ مستعمل في لغة العامة، والخاصة، لا يجوز أن يكون معناه بما لا يعرفه إلا بعض الناس، وعليه فلا يجوز استخدام لفظ يبطل مقصود اللغات، ويبطل تعريف الأنبياء للناس؛ فكيف وهو باطل في صريح المعقول، كما هو باطل في صحيح المنقول؛ فإنه لم يعرف أن أحدًا قط عبّر عن القديم الأزلي الذي لم يزل موجوداً ولا يزال؛ بأنه محدث، أو مخلوق، أو مصنوع، أو مفعول، والكتب الإلهية كالتوراة والقرآن مصرحة بأن الله خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، والقديم الأزلي لا يكون مخلوقاً في ستة أيام[٣]، قال الله تعالى:" ﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ [فصلت:٩-١١]، وقال:" ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الأعراف:٥٤]، بينت الآيات السابقة مراحل خلق العالم، باستخدام لفظ (الخلق) الذي يعني الإيجاد بعد العدم، ليس مزامنًا للخالق.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوي، ابن تيمية(ج٥/٥٦٥).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ج٦/٥٥٦).

(٣) انظر: التهافت، الغزالي(ص٢٣ – ٥٢)، والجواب الصحيح، ابن تيميه(ج٤/١٤٧ – ١٤٨).

٢. **من ناحية اللغة:**

إن لفظ القديم في اللغة المشهورة التي خاطبنا بها الأنبياء، يراد به ما كان متقدماً على غيره تقدماً زمانياً، سواء سبقه عدم أو لم يسبقه، كما قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾[يس:٣٩]، وقال تعالى:﴿تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥]؛ فلهذا كان القديم الأزلي الذي لم يزل موجودًا، ولم يسبقه عدم – أحق باسم القديم من غيره، وليس لأحد أن يجعل القديم والمتقدم اسمًا لما قارن غيره في الزمان لزعمه أنه متقدم عليه بالعلّة[١].

٣. **من ناحية العقل:**

يبطل القول بقدم العالم من ناحية العقل؛ حيث أنه ما يثبت قدمه امتنع عدمه، فما جاز عدمه امتنع قدمه؛ فإنه لو كان قديما لامتنع عدمه، والتقدير أنه جائز العدم، فيمتنع قدمه، وما جاز حدوثه لم يمتنع عدمه، بل جاز عدمه[٢].

٤. **من الناحية التاريخية:**

إن القول بقدم العالم معتقد فلسفي؛ فهي فكرة أصيلة عند الفلاسفة القدماء ولها تفصيلات عندهم، فإن أول من قال من الفلاسفة بقدم العالم هو أرسطو وأصحابه، ويثبتون في كتبهم العلة الأولى ويقولون: إن الفلك يتحرك للتشبه بها؛ فهي علة له بهذا الاعتبار[٣].

فأرسطو أول من عُرف منه القول بقدم العالم، وكان ضالاً مشركاً يعبد الأصنام المصورات في هياكلهم على صور الكواكب السيارة، وله في الهيئات كلام كله خطأ؛ قد تعقبه في الرد عليه طوائف من المسلمين حتى الجهمية والمعتزلة، وفلاسفة الإسلام أنكروه عليه[٤]؛ فالقول بقدم العالم؛ ينتج عنه ألا يكون مسبوق بالعدم؛ فيصير غير مخلوق، وهذا مما كُفِّر به الفلاسفة المنتسبون للإسلام.

٥. **خلاصة القول:**

إن الاعتقاد بقدم العالم عند ابن عربي، وارد في أكبر عقائده في الفتوحات، وقد تم الرد على تلك العقائد في موضعها، ولقد تبيّن الحكم الاعتقادي في مسألة قدم العالم عند أهل العلم؛

---

(١) انظر: الجواب الصحيح، ابن تيميه(ج٤/٤٨٣)، درء التعارض، ابن تيمية(ج١/٣٧٤).

(٢) انظر: منهاج السنة، ابن تيمية(ج١/١٩٧).

(٣) انظر: الفتاوي، ابن تيمية(ج٥/٥٤٠).

(٤) انظر: الملل والنحل، الشهرستاني(ج٢/٢٠٨)، و(لوامع الأنوار، السفاريني(ج١/٢٧٨).

فاتفقوا على أن من اعتقد قدم العالم، أو شك في تكفير اليهود والنصارى، وطائفة ابن عربي؛ فقد كفر[1]، وإنه ما قال بقدم العالم إلا سفهاء الفلاسفة، يكفرّهم قول الله تعالى:﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ ﴾[الزمر: ٦٢]، وهم كفرة أيضًا بإجماع علماء الأمة الحنفية[2].

وقد اتضح بطلان معتقد ابن عربي، والمتصوفة أمثاله في مسألة القدم، وظهر مبتغاهم الفاسد منها؛ فهؤلاء لما رأوا الوجود فائضًا من الحضرة الإلهية على الموجودات، ولم يفرقوا بين الفيض والمفيض؛ قالوا: الوجود هو الله سبحانه وتعالى[3]، يعني ما أفاضه الله من الوجود، والواجب أن يعبر عن هذا: بالخلق والخالق[4]، إذ الفيض أسطورة ابتدعتها الفلاسفة والصوفية، ابتغاء نفي خلق الله سبحانه للعالم، ونفي القادر المريد، وابتغاء إثبات قدم العالم، وأن الأشياء ثابتة في العدم[5].

وبالجملة؛ فإن فكرة القول بقدم العالم تنضم إلى الأفكار الباطلة والمعتقدات الدخيلة على الإسلام، التي جاء بها ابن عربي، عن مصادر غير شرعية، فلسفية ووثنية، قد ملأ بها كتاب الفتوحات المكية، ولقد كان بين تلك العقائد عوامل مشتركة، في مصادرها وجذورها، كما أن محورها ومرتكزها أيضًا مشترك؛ وهو الله تعالى والوجود، ويبدوا أن الهدف من إيرادها والاهتمام بها؛ هو إعلاء مكانة الصوفي ومنزلته بين الخلائق؛ لأنه هو وريث الكون، وخاتم الولاية التي هي أعظم من النبوة عند ابن عربي، وعند الصوفية من قبله، ولقد قيد الله ﷻ لهؤلاء وأمثالهم، في الأمة من يبيّن زيف أفكارهم وفساد معتقداتهم، أين ما وُجدوا.

---

(١) انظر: مصرع التصوف، البقاعي(ص:٣٣).

(٢) انظر: الرد على القائلين بوحدة الوجود، القاري(ص:٧١).

(٣) انظر: مصرع التصوف، البقاعي(ص:٧٩).

(٤) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٦/١١٣).

(٥) انظر: مصرع التصوف، البقاعي(ص:٧٩).

المبحث الثاني:

الذات الإلهية، وأنواع التوحيد عند ابن عربي في الفتوحات المكية ونقدها.

يُعدّ الكلام في ذات الله ﷻ وما يتعلق بها من ألوهية وربوبية وأسماء وصفات؛ أهم مباحث التوحيد على الإطلاق، وهو الباب الذي وقع فيه أهل التعطيل، والتمثيل، والكشف ومن شابههم، وفي هذا المبحث سيتم الحديث عن الذات الإلهية وتوحيدها عند ابن عربي في فتوحاته ومناقشته:

المطلب الأول: الذات الإلهية عند ابن عربي ومناقشته.

معلوم أن ذات الله ﷻ لا تشبه ذوات الخلق؛ بل لا يعلم حقيقة تلك الذات إلا هو سبحانه وتعالى، وفيما يلي عرض لمعتقد ابن عربي في الذات الإلهية وما يتعلق بها من ألوهية، وربوبية، وأسماء، وصفات، ومن ثَم بيان الصحيح من السقيم منها، وفق ما ورد في كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ، وفهم السلف الصالح.

أولاً: مفهوم الذات عند ابن عربي.

يطلق الصوفية لفظ الذات على عدة معان، ولا يقصدون بها دائمًا الذات الإلهية، ومن تلك المعاني: يطلق على الماهيّة، بمعنى ما به الشيء، ويطلق على ما يُستند إليها من الأسماء والصّفات؛ فكلّ اسم أو صفة استند إلى شيء؛ فذلك الشيء هو الذّات، وذات الله تعالى عبارة عن نفسه التي هو بها موجود؛ لأنّه قائم بنفسه، وذات الله تعالى أحديّتة[١].

ويمكن القول أن إطلاق لفظ الذات عند الصوفية اشتهر في أربعة معان أساسية، وهي: مرتبة الأحدية، ومرتبة الألوهية، والقرآن، والحقيقة المحمدية، ويتابع ابن عربي الصوفية في هذه المعاني الأربعة، والمتعلقة بالذات الإلهية من وجهة نظره وبيانها على النحو التالي:

١. مرتبة الأحدية:

يطلق ابن عربي لفظ الذات على الأحدية؛ فإذا تكلم عن الأحدية؛ فإنه يعني بها ذات الله تعالى، والأحدية عند ابن عربي نوعان: أحدية الأحد، وأحدية الكثرة[٢].

---

(١) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي(ج١/٨١٦).

(٢) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/٢٦٩-٤٢٧)، و(ج٤/٣١٥). والإنسان الكامل، الجيلي(ص:٢٦).

يعتقد ابن عربي أن الأحدية نسبة إلى اسم الأحد الوارد في القرآن في قوله تعالى:﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص:١]، والتي تطلق على الله تعالى، وقوله: ﴿ وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴾[الكهف:١١٠]، والتي تطلق على كل ما سوى اللّه تعالى، ويوفِق ابن عربي بين الأحديتين في نعت واحد؛ فيجعل الأحدية مع أل التعريف، للحق تبارك وتعالى، ويسميها الأحدية الذاتية، ويجعلها لله فقط، ولا دخل لمخلوق فيها[1]، أما الأحدية الثانية النكرة؛ فهي أحدية الكثرة؛ فيجعلها لكل ما سواه، وعليه؛ فإن لكل كثرة أحدية، كما أن لكل وحدة كثرة، وكثرة الواحد هي وجوهه ونسبه المتعددة؛ فالألوهية مثلا واحدة؛ إلا أنها متكثّرة بأسمائها ونسبها واعتباراتها، لكن؛ ليس مطردًا؛ أن يكون لكل أحدية كثرة؛ فالأحدية لا كثرة فيها؛ بل هي صرف مطلقة، ولذلك لا تطلق إلا على الذات من حيث انفرادها، وعدم تعلقها بشيء، وفيما يلي نصوص الفتوحات التي تؤكد هذا الكلام مقسمة حسب مترادفات الأحدية عند ابن عربي وهي كما يلي:

أ. **نظير الأحدية لفظ (الأحد):**

يعتقد ابن عربي أن من مرادفات الأحدية لفظ(الأحد)، وله نعت إلهي، وهو الذي يطلق على الله تعالى وحده كما سبق؛ فسماه نعتًا إلهيًا في قوله﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾[الإخلاص:١]، ونعته بالأحدية التي لا يُشارك فيها، وبها يتميز، وكذلك هي نعت كوني وهو ما يطلقه على غيره من المخلوقات، من مَلَك وفلك، وكوكب، وطبيعة، وعنصر، ومعدن، ونبات، ويسميه نعتًا كونيًا مستدلاً بقول الله تعالى:﴿ وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴾[الكهف:١١٠]، فتنكير أحدًا؛ يدخل تحته كل شيء له أحدية، وما ثم شيء إلا وله أحدية[2].

ب. **الذات المقدسة:**

كانت الذات المقدسة من مترادفات الأحدية عند ابن عربي لأنه ظن أن لها أحدية الأحد أو أحدية العين، أو الأحدية الذاتية، وهنا أفردها عن أحدية الخلق الكونية، ويبين معناها في قوله:" لم تُعبد الذات معرّاة عن وصفها بالألوهية، ولم تعبد الألوهية من غير نسبتها إلى موصوف به؛ فلم تقم العبادة إلا على ما تقتضيه حقيقة العبد، وهو التركيب لا على ما تقتضيه حقيقة الحق، وهو الأحدية"[3]، وقوله: " فإن الأحدية لا تثبت إلا لله مطلقًا، وأما ما سوى الله فلا

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٣٣٢).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ج٣/٣٣٢)، و(ج٥/٤٢٦)، و(ج٧/١٣١).

(٣) المرجع نفسه(ج٤/٣٣٠).

أحدية له مطلقًا"[1]، فركز هنا على أحدية الفرد أحدية الأحد فقط وجعلها من ألفاظ الأحدية وقصد بها الذات المقدسة.

ت. **لفظ الجلالة(اللّه) من سمات الأحدية:**

ويعتقد ابن عربي أن لفظ الجلالة من مترادفات الذات أيضًا، غير أنه هنا جعل له أحدية العين وأحدية الكثرة معًا، بخلاف أحدية الذات التي كانت مفردة، وبيان هذا في الفتوحات قوله: "واعلم أن الله من حيث نفسه له أحدية الأحد، ومن حيث أسمائه له أحدية الكثرة"[2]، وقوله:" وينفرد الحق بالأحدية: أحدية الذات، لا أحدية الكثرة، التي هي: أحدية الأسماء"[3].

ث. حالة العالم(الكون) نظير الأحدية:

العالم أو الكون من مترادفات الذات عند ابن عربي وله أحدية الكثرة، ويشير لهذا ابن عربي بقوله:" فما في الكون– إن كنت عالمًا– أحدية إلا؛ أحدية المجموع" [4].

ج. الغاية من إيراد لفظ الأحدية:

كانت الأحدية ضرورية لتتماشى مع نظام ابن عربي الفكري في وحدة الوجود؛ إذ منها يَعْبر الانسان إلى معرفة أحدية الواحد[5]؛ لأنه يعتقد أن الحق جعلها في كل ما سواه، ليتذوق منها الأحدية، ويعلم منها ذوقًا أحدية الواحد، فأحدية الكثرة طريقة إلى أحدية الواحد؛ وقد أشار إلى هذا وأكده في الفتوحات فقال: "وأعطي كل مخلوق أحدية التمييز، لتكون عنده الأحدية ذوقًا؛ فيعلم أن ثّم أحدية؛ ليعلم منها الأحدية الإلهية؛ حتى يشهد بها لله تعالى؛ إذ لو لم يكن لمخلوق أحدية ذوقًا يتميز بها عما سواه، ما علم أن لله أحدية يتميز بها عن خلقه؛ فلا بد منها فللكثرة أحدية الكثرة"[6]، وقال: "وعلمت أحدية الواحد، من أحدية الكثرة"[7].

يظهر مما سبق أن الأحدية مصطلح صوفي أطلقه ابن عربي على توحيد الألوهية، وقصد به انفراد الله تعالى بالوجود، فجعل لله أحدية خاصة به، ولم يمنع أن تكون هناك أحدية

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤/٣١٥).

(٢) المرجع نفسه (ج٦/٢٤٦).

(٣) المرجع نفسه (ج٧/٣٤٠).

(٤) المرجع نفسه (ج٥/٢٨٧).

(٥) انظر: المرجع نفسه(ج٧/٣٤٠)، والإنسان الكامل، الجيلي(ص: ٢٧).

(٦) المرجع نفسه(ج٦/١٢٤).

(٧) المرجع نفسه (ج٨/١٥).

لغيرة لأي شيء في الكون، وسماها أحدية الجمع؛ فلفظ الأحدية مشترك بين الفرد والجمع؛ فلو خص بها الله تعالى وذكر أنها أحدية مطلقة؛ فلا يمنع نفيها عن غيره، وذلك لأن لكل منهما أحديته الخاصة به.

٢. مرتبة الألوهية:

المعنى الثاني من معاني الذات ومترادفاتها عند ابن عربي (مرتبة الألوهية)؛ فكل كلام عن مرتبة الألوهية هو كلام في الذات، كما ويُعدُّ لفظ الجلالة(الله) اسم علم ذاتي لمرتبة الألوهية، الجامعة لحقائق الأسماء كلها؛ فهو الاسم الكامل الجامع المحيط لجميع الأسماء- المتقابلة وغير المتقابلة- فما ثَم من يقبل الأضداد في وصفه إلا الله، ويظهر هذا المعني عنده في الفتوحات في أكثر من موضع فيقول:" ثم إن الله تعالى قد عصم هذا الاسم العلم أن يسمى به أحد غير ذات الحق جل جلاله...؛ فالاسم (الله) يدل على الذات بحكم المطابقة كالأسماء الأعلام على مسمياتها"[١]، ويقول أيضًا:" فإن الاسم الله دلالة على الرتبة"[٢]، وقوله:" فإن الله هو الجامع للأسماء المتقابلة وغير المتقابلة"[٣]، وقوله:" فما ثمّ من يقبل الأضداد في وصفه إلا الله"[٤].

ويرى ابن عربي أن مرتبة الألوهية تفارق الذات الغنية عن العالمين، وهي مع ذلك لها أحكامًا تتجلى في صورها، ومن خلال تجلياتها يصل العقل إلى معرفة الألوهية، قال في الفتوحات:" الألوهية مرتبة الذات، لا يستحقها إلا الله...، والذات غنية عن كل شيء"[٥]، وقال: "فالألوهية ليست غير ذاته تعالى"[٦].

٣. القرآن الكريم:

القرآن من الألفاظ التي عبّر بها الصوفية عن الذات الإلهية؛ وتابع ابن عربي الصوفية في ذلك، فعبر عن ذلك بطريقة فلسفية تفيد بأن القرآن له صفة الجمع، وفي الجمع عين الفرقان، إذ الجمع دليل الكثرة، والكثرة آحاد، فهي عين الافتراق في عين الجمع، فهو الفرقان

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٧/ ٢٩٠).

(٢) المرجع نفسه (ج٧/٢١٩).

(٣) المرجع نفسه (ج٦/١٧١).

(٤) المرجع نفسه (ج٤/٧٠).

(٥) المرجع نفسه (ج١/٧٢).

(٦) المرجع نفسه (ج٦/٣٢).

القرآن[1]، فكأنه يعبر عن الذات الإلهية بالجمع وهو القرآن فمن معانيه الجمع، وعن الخلق بالفرقان، ويؤيد هذا المعنى قول الجيلي:" القرآن هو الذات التي تضمحل فيها جميع الصفات؛ فهي المجلى المسماة بالأحدية، أنزلها الحق على محمد ﷺ ليكون مشهده الأحدية من الأكوان"[2].

٤. الحقيقة المحمدية:

يعتقد ابن عربي أن الحقيقة المحمدية من إطلاقات الذات الإلهية، ويتبين ذلك من خلال كلامه في الفتوحات في قوله:" فلما أراد الحق وجود العالم، انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجل من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية، ... ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور"[3]؛ فتجلت الذات الإلهية في الحقيقة المحمدية، فجاز التعبير عنها بالذات.

ثانياً: مناقشة مضامين الذات الإلهية عند ابن عربي:

احتوى مفهوم الذات الإلهية عند ابن عربي على مخالفات شرعية فيها حق وفيها باطل، يتم نقاشها من خلال ما يلي:

١. مناقشة مرتبة الأحدية:

يطلق ابن عربي لفظ مرتبة الأحدية ويريد به الذات الإلهية، ومقصوده من هذا المصطلح غير واضح تمامًا، وقد استدل عليه بتفسير آية الإخلاص ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾؛ فجعل الأحد خاصة لله تعالى، أحدية ذاتية تختلف عن أحدية الكثرة؛ لكنه يعتقد أن لكل كثرة أحدية، كما أن لكل وحدة كثرة، وكثرة الواحد هي وجوهه ونسبه المتعددة فالألوهية مثلا واحدة؛ إلا أنها متكثّرة بأسمائها ونسبها واعتباراتها، لكن؛ ليس مطردًا أن يكون لكل أحدية كثرة؛ فالأحدية لا كثرة فيها؛ بل هي صرف مطلقة، ولذلك لا تطلق إلا على الذات من حيث انفرادها، وعدم تعلقها بشيء، وهذا كلام فيه نوع من اللبس؛ فهو يماثل قول أرباب الكلام والتصوف، في دعواهم أن الله واحد في ذاته لا قسيم له، ولا جزء له، ولا بعض له، وهذا كلام مجمل مشتمل على حق وباطل؛ فقد يراد به معنى صحيح كما إذا قصد به أن الله سبحانه لا يجوز عليه أن يتفرق بل هو أحد صمد

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٢٥٩).

(٢) انظر: الإنسان الكامل، الجيلي(ص:٦٦).

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج١/١٨٤).

ونحو ذلك؛ فهذا حق، وإن أراد به النفي، وتعطيل حقائق الأسماء والصفات التي هي من لوازم ذاته المقدسة، وأنه ذات مجردة عن الصفات، مدعيًا أن ذلك من التوحيد؛ فهذا باطل [١].

والمعاني التي تناولتها عبارات ابن عربي فيها حق وباطل، وليس الحق الذي فيها هو الغاية التي جاء بها الشرع؛ بل هو كلام لبّس فيه الحق بالباطل؛ فلو أقرّ الإنسان بما يستحقه الرب تعالى من الصفات، ونزّهه عن كل ما تنزه عنه، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء؛ لم يكن موحدًا حتى يقر بأن لله وحده هو الإله المستحق للعبادة، والإله بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق؛ إذ أن اثبات ابن عربي للأحدية ليس معناه اثبات توحيد الألوهية؛ فهو يعتقد أنه لا يعبد من حيث أحديته لأن الأحدية تنافي وجود العابد في رؤيته؛ فكأنه يقول لا يعبد إلا الرب من حيث ربوبيته؛ فإن الرب أوجدك؛ فتعلق به وتذلل له ولا تشرك الأحدية مع الربوبية في العبادة؛ فتتذلل لها كما تتذلل للربوبية فإن الأحدية لا تعرفك ولا تقبلك[٢].

٢. مناقشة مرتبة الألوهية:

جعل ابن عربي مرتبة الألوهية من الألفاظ التي يُعبر بها عن الذات الإلهية، والألوهية من اسم الذات (الله)، ويدل بالمطابقة كالأسماء الأعلام على مسميات الألوهية، ورتبتها و(الله) هو الجامع للأسماء المتقابلة وغير المتقابلة؛ فما ثمّ من يقبل الأضداد في وصفه إلا الله، وهي مع ذلك لها أحكامًا تتجلى في صورها، ومن خلال تجلياتها يصل العقل إلى معرفة الألوهية، وهذا كلام فيه حق وباطل؛ فدلالة الأسماء والأعلام على الذات بالمطابقة، واجتماع الأسماء المتقابلة وغير المتقابلة فيها؛ فهذا حق، وإذا كان يعلن بهذه الدلالات عن اثباته لصفات الله تعالى على الوجه الذي جاءت به؛ فهذا حق أيضًا، وأما إذا كان ينفي الصفات، ويكتفي بذكر المرتبة بديلاً عن ذكر الذات من غير صفاتها؛ فهذا باطل، وإذا استدل على الألوهية وأحكامها من خلال تجليات العقل؛ فهذا باطل أيضًا؛ فالإلهيات مصدرها النقل وليس العقل، وتقديم العقل على النقل هم منهج أهل الكلام، وهو من المساوئ التي ابتلى بها المسلمون، ولبّس عليهم فيها إبليس؛ فرأوا أنهم على صواب.

والتعبير عن الذات الإلهية بالمرتبة هو خلط بين أنواع التوحيد الثلاثة من غير وجه حق؛ فأهل السنة يقولون: إنه لا يتصور لله ﷻ ذات بدون صفات، بل لا يمكن أن توجد ذات

---

(١) انظر: التحفة المهدية، الدوسري(ج٢/٧٧).

(٢) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤/٣١٥).

بدون صفات إلا في الذهن، وأما في خارج الذهن فإنه لا توجد ذات إلا مقرونة بالصفات، وهذا لا يمنع أن تكون له أوصاف متعددة وهو واحد، فهو الله مع أنه عليم حكيم رحيم غفور، له يدان، وعينان، وله علم وسمع وبصر، فهذا التعدد لا يمنع من كونه واحداً، وهذا أمر متفق عليه عند سائر بني آدم(١).

والاستدلال على الألوهية لا يأتي من خلال تجليات العقل- كما يدّعي ابن عربي- ؛ فالله هو الأحد الفرد الذي لا ضد له ولا ند له ولا شريك له في إلهيته وربوبيته، ولا متصرف معه في ذرة من ملكوته، ولا شبيه له ولا نظير له في شيء من أسمائه وصفاته، فهو أحد في إلهيته لا معبود بحق سواه، ولا يستحق العبادة إلا هو؛ ولذا قضى ألا نعبد إلا إياه، وهو أحد في ربوبيته؛ فلا شريك له في ملكه ولا مضاد ولا منازع ولا مغالب. أحد في ذاته وأسمائه وصفاته فلا شبيه له ولا مثيل، قال تعالى:"﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١] وقال:" ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٠] (٢).

٣. مناقشة تسمية القرآن الكريم ذات إلهية:

يعبّر ابن عربي بالقرآن الكريم عن الذات الإلهية، ويرى أن القرآن هو جمع آحاد، فصفات الله آحاد كثيرة اجتمعت في القرآن الكريم على حدّ مفهومه، وهذا مفهوم باطل مبني على أساس باطل؛ فإذا كان القرآن الكريم حمل الكلام عن ذات الله وأسمائه وصفاته؛ فليس معناه أن يُعبر به عن الذات الإلهية، فهذا من الأمور التي انفرد بها ابن عربي؛ فلم يقل أحد غيره أن القرآن الكريم هو الذات الإلهية؛ فالقرآن هو كلام الله تعالى، وهو كتاب الله المبين، وحبله المتين، وصراطه المستقيم، وتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلب سيد المرسلين بلسان عربي مبين، منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، وهو سور محكمات وآيات بينات وحروف وكلمات(٣).

٤. مناقشة جعل الحقيقة المحمدية ذاتًا إلهية:

يطلق ابن عربي على الذات الإلهية الحقيقة المحمدية، والداعي إلى ذلك معلوم من خلال ما تبيّن سابقًا من تفسير الحقيقة المحمدية التي تجلى بنورها الإله فوهب جميع المخلوقات أرواحها؛ فتجلي الذات الإلهية في الحقيقة المحمدية، يجعل الذات الإلهية هي الحقيقة المحمدية

(١) انظر: أصول العقيدة، عبد الرحيم السلمي(ج٣/٣).
(٢) انظر: معارج القبول، الحافظ الحكمي(ج١/١٣٦).
(٣) انظر: لمعة الاعتقاد، ابن قدامة المقدسي(ص:١٧).

والحقيقة المحمدية هي الذات الإلهية عند ابن عربي، وهذا كله كلام مردود مرفوض ليس فيه شيئًا من الصواب، فالحقيقة المحمدية لا وجود لها في شرعنا، أما الذات الإلهية لا يمكن للعقل معرفة حقيقتها، ولا يستطيع إدراك كُنْهِها؛ لأنها لا تحيط بها الفكرة، وليس معنى ذلك أنها غير موجودة[١]، ولها أسماء وصفات وأفعال ثابتة بالقرآن والسنة[٢].

مما سبق يتبيّن أن هذه أربعة معان عبّر بها ابن عربي عن الذات الإلهية، ولا شك أن كل معنى تحمله الذات من رؤية ابن عربي، لا بد أن يتعلق بما ينطوي عليه فكرة من وحدة الوجود، وهو الأمر الذي يظهر في تلك الأربعة أمور التي فسّر بها الذات الإلهية؛ فالأحدية والوحدة مضمونهما واحد وهو إفراد الحق بالوجود، والحقيقة المحمدية هي انعكاس لتلك الوحدة التي يراها ابن عربي، ويُسقط على هذا المضمون مفهومة لمرتبة الألوهية ومفهومه لمعنى القرآن، وإن عبّر عنها بتعبيرات مختلفة.

المطلب الثاني: توحيد الربوبية عند ابن عربي ومناقشته:

تضمن توحيد الربوبية عند ابن عربي مفهوم مختلف عن التوحيد المعلوم الثابت، وفيما يلي عرض لمفهوم الربوبية عنده ومناقشته.

أولاً: مفهوم الربوبية عند ابن عربي:

يُعرّف المعني الصحيح لتوحيد الربوبية: أن لا خالق ولا رازق، ولا محيي ولا مميت، ولا موجد ولا معدم إلا الله تعالى[٣]؛ أما ابن عربي؛ فيخالف هذا المعنى ويجعل مفهوم الربوبية بمعان مختلف كقوله بالتثليث أصلاً للخلق؛ وجعله الربوبية مرتبة تقابل العبودية، وفيما يلي يتم عرض هذه المعاني.

١. معاني توحيد الربوبية عند ابن عربي:

تضمن توحيد الربوبية عند ابن عربي على المعاني التالية:

أ. دعوى أن التثليث أصل الخلق:

يقصد ابن عربي هنا بالتثليث؛ أصل تكوين الخلق وتركيب الأمر من كلمة(كن)، ولا يقصد تثليث النصارى على صورته؛ فيجعل مبدأ النتاج الخلقي على كل المستويات الوجودية،

---

(١) انظر: العقائد الاسلامية، سيد سابق(ص: ٣٨).

(٢) لقد تم الحديث عن الحقيقة المحمدية وإبطالها باستفاضة في مبحث سابق.

(٣) انظر: لوامع الأنوار البهية، السفاريني(ج١/١٢٩)، ومعارج القبول، الحكمي(ج٢/٤٥٩).

الحسّية والمنطقية والمعنوية، ولا يكون الخلق إلا إذا استوفى شروط التثليث؛ فالتثليث أصل وجود المخلوق وكل خلق لن يكون إلا إذا استوفى شروط التثليث[1].

لذلك يرى أمر الله تعالى في الآية: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [النحل:٤٠] أصل التكوين، وأنه قائم على التثليث، وجعلها في الأمور الثلاثة التالية: شيئيته، وسماعه، وامتثاله أمر مكوّنة بالإيجاد؛ فقابل ثلاثة بثلاثة، وهي: ذاته الثابتة في حال عدمها(أي قبل أن توجد) في موازنة ذات موجدها(أي الحق)، وسماعه في موازنة إرادة موجده، وقبوله بالامتثال لما أمر به من التكوين قوله (كن)؛ فقام أصل التكوين على التثليث أي من الثلاثة أمور من جانبين، من جانب الحق، ويقصد الله تعالى، ومن جانب الخلق؛ ثم سرى ذلك؛ فصار أصل الكون التثليث[2]، وقد ذكر ابن عربي التثليث في الفتوحات صراحةً في معرض الحديث عن تكوين الخلق؛ فقال:" فجاء بثلاثة نعوت في القرآن لما هو عليه الأمر في نفسه من التثليث"[3]؛ ثم قال" اعلم أن الأحد لا يكون عنه شيء البتة،... ولا يكون عن الاثنين شيء أصلا ما لم يكن ثالث يزوجهما، ويكون هو الجامع لهما؛ فحينئذ يتكون عنهما ما يتكون بحسب ما يكون هذان الاثنان عليه"[4]، وقال:" فلا يكون أمر إلا عن أمرين، ولا نتيجة إلا عن مقدمتين"[5].

يتبيّن مما سبق أن ابن عربي استخدم كلمة (التثليث) في مسألة أصل وجود الخلق الذي هو من خواص الربوبية، وملأ معناها بمفهوم خاص انفرد به عن غيره يختلف عن المفهوم المعلوم عن التثليث عند النصارى؛ فتثليث النصارى خلل في الألوهية إذ جعلوا الإله ثلاثة، أما تثليث ابن عربي؛ فهو مضمون أصل تكوين الخلق الذي يحتويه أمر الله تعالى بكلمة (كن) كما يفسره ابن عربي، وهو خلل في مفهوم توحيد الربوبية عنده.

ب. مرتبة الربوبية تقابل مرتبة العبودية:

يتصور ابن عربي أن العبد ليس اسمًا بل صفة، ولذلك يجعله مرتبة وليس ذاتًا؛ فالعبد هو مرتبة العبودية في مقابل الرب مرتبة الربوبية، وهاتان المرتبتان هما بخلاف كل المراتب

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/١٨٧).

(٢) انظر: التعليقات على الفصوص، أبو العلا عفيفي(ج١/١١٥).

(٣) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/١٩٢).

(٤) المرجع نفسه(ج٥/١٨٦).

(٥) المرجع نفسه(ج١/١٩).

لهما التقابل المطلق؛ فلا يلتقيان أبدًا من وجه واحد، ومرتبة الربوبية يميزها التصرف والفعل في مقابل مرتبة العبد التي لها الانفعال والتأثر، ومن هنا استنبط ابن عربي بعض المصطلحات الخاصة به أمثال: (عبد رب)، و(رب في عين عبد)، وما إلى ذلك من التعابير التي تشعر بربوبية الانسان[١].

يقول ابن عربي حول هذا المعنى:" فمن عرف صورة التصريف عرف مرتبة السيد من مرتبة العبد...؛ فإذا علمت هذا، علمت قدرك ومرتبتك ومعنى ربوبيتك، وعلى من تكون ربًا في عين عبد"[٢].

وتأسيسًا على هذا؛ يكون ابن عربي قد أفرغ لفظ (رب) الدال على الربوبية من دلالاته إلى الألوهية؛ فالرب عنده هو فقط (الله) من حيث أسمائه؛ فكل اسم إلهي له تأثير في الكون، وهذا التأثير هو الربوبية، وهو بهذا التأثير يضع الربوبية في موازاة العبودية؛ فكل موجود مرتبط باسم من الأسماء الإلهية؛ فكان ذلك الاسم ربه في الحقيقة والاسم (الله) رب جميع الموجودات[٣]، وأشار لهذا المعني في الفتوحات فقال:" إن كل اسم إلهي يتضمن جميع الأسماء كلها، وإن كل اسم ينعت بجميع الأسماء في أُفُقِه...، وإلا فكيف يصح أن يكون ربًا لعابده؟! هيهات هيهات..." [٤].

ثانيًا: مناقشة مفهوم توحيد الربوبية عند ابن عربي:

تضمن مفهوم توحيد الربوبية عند ابن عربي على مغالطات شرعية يتم نقضها فيما يلي:

١. مناقشة دعوى أن الثليث أصل الخلق:

تلعب فكرة التثليث دورًا هامًا جدًا في فلسفة ابن عربي، وغريب حقًا أن يكون لها هذا الشأن في تفكير صوفي مسلم، ولكن ابن عربي خرج على كل مألوف ومقرر عند المسلمين، ويكفي لظهور أثر النصرانية في هذه النظرية؛ احتوائها فكرة التثليث من أولها إلى آخرها[٥].

وُجد من الباحثين من علّل لابن عربي استخدام التثليث للتعبير عن مسألة النتاج والخلق، بأن ذلك من فلسفته الميتافيزيقية، التي تُعدّ من الأمور الجديدة في البحث، والعلم

---

(١) انظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:٧٦٧).

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٧/٩٣).

(٣) انظر: المرجع نفسه(ج١/١٥٦)، والتعليقات على الفصوص، أبو العلا عفيفي(ج١/٩٠).

(٤) المرجع نفسه(ج١/١٥٦).

(٥) انظر: التعليقات على الفصوص، أبو العلا عفيفي(ج٢/١٢٣).

النظري؛ ومبرر ذلك؛ أن كل عدد له دوره في ميتافيزيقية ابن عربي؛ فالواحد هو قطب، ومحور نظرياته في الوجود، والعدد"٢ " لعب دورًا هامًا في شرح وجهي الحقيقة الواحدة، والعدد" ٤" فسّر على أساسه قيوميته الأشياء، والعدد"٥" للحضرات، وهكذا(١).

ولن يغني تبرير أو تعليل على مسألة وضوحها بائن، حيث لم يرد في صحيح الديانة والشريعة أن الأعداد فسرت بهذا النحو!، وما هذه التفسيرات إلا من ابتداع ابن عربي، كما أن كل فكرة يطرحها، أو تفسير لمضمون معني إلهي يفسره؛ لا يخلو من إثباته لحقيقة وحدة الوجود التي كان أول منشئ لها في المذهب الصوفي، ويعلن عنها صراحة كما سبق بقوله:" فما في الوجود إلا الله، والأعيان معدومة في عين ما ظهر فيها"(٢)، فهذه غايته من نشر تلك التفسيرات المخالفة للصواب؛ فالمراد بتوحيد الربوبية: الاعتقاد الجازم بأنَّ الله وحده الخالق الرازق المحيي المميت المدبر لشئون خلقه كلها لا شريك له في ذلك، وليس معنى تثليث، أو تخصيص مرتبة، وهو ما يتضح بكل سهولة في قول الله تعالى:﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [غافر:٦٤]، وقال: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾[الزمر: ٦٢]، وقال: ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ﴾ [السجدة: ٥]، ولقوله ﷺ :" اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ، وَلَا مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ، وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ "(٣)؛ إذ لا خالق إلا الله تعالى، ولا رازق سواه، أمره يأتي بكلمة (كن) فينفذ مباشرةً، من غير تفصيل بشيئية، ولا سماع، أو امتثال؛ إنما ذلك نهج مبتدع، آتٍ على منهج النصارى، ولا شك أن التثليث فكرة نصرانية، بلا جدال، وإن ابن عربي أراد أن يبني بها نظرية جديدة، وفلسفة جديدة؛ بتثليث النتاج والخلق الذي بناه على أمر الله تعالى "كن"؛ فجعل الأمر بالتكوين من الله ﷻ ثلاثة، والاستجابة من المخلوق أيضًا ثلاثة، ومهما كان التبرير والتفسير؛ فإن فكرة التثليث في أصلها عائدة إلى النصرانية، حتى وإن خالف مضمونها ما أراده ابن عربي في تفسير معنى الربوبية، فإنه لا يصح تفسير معنى الربوبية بهذا النسق، لفساد مضمونه، فضلاً عن أنه فكرة نصرانية.

---

(١) انظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:٢٤٨).

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٨٢).

(٣) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب الأذان/ باب الذكر بعد الصلاة،١/ ١٦٨: رقم الحديث ٨٤٤].

٢. مناقشة دعوى تقابل مرتبة الربوبية بمرتبة العبودية:

جعل ابن عربي مرتبة الربوبية تقابل مرتبة العبودية تقابلاً مطلقًا، أي لا يلتقيان أبدًا؛ فالرب هو الموجد، الخالق، والعبد بالانفعال والتأثر ومقابلة الفعل؛ فهو بهذا (ربًا أيضًا في عين عبد)، إذًا هو الرب الخالق الموجد، وهو العبد الموجود، وهو الفاعل، وهو المنفعل بالتأثير؛ فالرب والعبد شيئًا واحدًا وهذا مقتضى وحدة الوجود، هذا خلط بين التوحيدين، الربوبية، والألوهية في المضمون؛ فجعل مرتبة العبودية التي معناها ألوهية الله تعالى الذي يتوجه إليه بالدعاء، والتأله، والخشوع، تقابل مرتبة الربوبية التي تعنى الرب تعالى الخالق المربي، والمدبر لعباده، والمتصرف فيهم بذاته، ومقتضى حكمته، ونظام سننه، وتسخيره الأسباب لمن شاء بما شاء، وهذا خلل في التصنيف إذ توحيد الربوبية يقتضي توحيد الألوهية؛ فالعبادة لا تصح ولا تنبغي إلا للرب وحده، وتوحيد الألوهية، الذي هو مرتبة العبودية مستلزم لتوحيد الربوبية الذي هو مرتبة الربوبية عنده؛ فلا يصح فصل التوحيدين في معناهما فبينمها استلزام وتضمن، فالألوهية تتضمن الربوبية، والربوبية مستلزمة للألوهية، لا تضادها ولا تقابلها كما يقول ابن عربي وهذا ما عليه أهل الملة وتمتلئ به كتب التوحيد[١].

المطلب الثالث: توحيد الألوهية عند ابن عربي، ومناقشته:

سبق الحديث بأن ابن عربي يُعدُ مرتبة الألوهية من معاني الذات، فالمتكلم في مرتبة الألوهية هو متكلم عن الذات، تلك هي المرتبة؛ لكن الحديث عن مفهوم توحيد الألوهية نفسه أمرًا آخر، وفيما يلي سيتم عرض مفهوم الألوهية عند ابن عربي ومناقشته:

أولاً: مفهوم توحيد الألوهية عند ابن عربي:

توحيد الألوهية هو توحيد الله ﷻ بأفعال العباد؛ لكن بمقتضي وحدة الوجود التي يدين بها ابن عربي، ستكون العبادة والتوحيد لكل شيء في الوجود، لأن الله تعالى والعالم شيءٌ واحدٌ، أي لا شيء إلا الله، وكل ما في الوجود يمثل الله تعالى، كما سبق، وعليه؛ فإن لتوحيد الألوهية عند ابن عربي معان، وعبارات متعددة ومضامين مخالفة لما عليه تعريف توحيد الألوهية عند أهل العلم.

---

(١) انظر: تفسير الفاتحة، ابن عثيمين(ج٣/٤٣٠)، والعروة الوثقى، سعيد القحطاني(ص:٢٩)، وتفسير المنار، محمد رشيد رضا(ج١٢/١٦٥).

١. مضامين توحيد الألوهية عند ابن عربي:

اشتمل توحيد الألوهية عند ابن عربي على المضامين التالية:

أ. تصور وجود إله للمعتقدات:

جعل ابن عربي لاعتقاد العبد بربه صورة سماها (إله المعتقدات)؛ إذ لا يمكن أن يتعدد (الله) حقيقة بعدد عبيده، وبالتالي لا يمكن أن يُطلق عليه مخلوق؛ فالإنسان لم يَعبد في الحقيقة سوى نفسه، على رؤية ابن عربي هذه؛ لأن الصورة من خلقه هو، وكل صورة أو معبود عُبِد، هو مجلى من المجالي الإلهية، علم العابد من ذلك أم لم يعلمه؛ فما ثمة إلا ذات وتجلياتها؛ فكل من عبد شجرة أو نجماً أو صنماً؛ فهو في الحقيقة لم يعبد سوى الله في مجلى من مجاليه، وهكذا يفسر ابن عربي الآية:﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ويؤكد ابن عربي فكرة ما ذهب إليه بحديث النبي ﷺ الذي يردده في أكثر من موضع بمجيء الله تعالى يوم القيامة للخلق في غير الصورة التي يعرفون، فَيَقُولُ: "أَنَا رَبُّكُمْ"، فَيَقُولُونَ: "نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ"، فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له..."[١]، ويربط الصورة التي تعني التخيل الذهني للإله عند البشر بهذا الحديث، ويسميه (حديث الصورة)[٢].

ويشير ابن عربي في الفتوحات إلى مفهومه لـ(إله المعتقدات)؛ حيث قال:" فإن الناظر في الله خالق في نفسه بنظره ما يعتقده؛ فما عَبد إلا إلها خلقه بنظره، وقال له كن فكان، ولهذا أمرنا الناس أن يعبدوا الله الذي جاء به الرسول ونطق به الكتاب؛ فإنك إذا عبدت ذلك الإله؛ عبدت ما لم تخلق بل عبدت خالقك...؛ فإن العلم بالله لا يصح أن يكون علمًا إلا عن تقليد"[٣]، وقال:" كل صاحب نظر بما أداه إليه نظره؛ فتقرر عنده أن الإله هو الذي له هذا الحكم، وما علم أن ذلك عين جعله؛ فما عبد إلا إلهًا خلقه في نفسه واعتقده...؛ فما ترى أحدًا يعبد إلهًا غير مجعول؛ فيخلق الإنسان في نفسه ما يعبده، وما يحكم عليه، والله هو الحاكم"[٤]، وقال:" حقيق على الخلق أن لا يعبدوا إلا ما اعتقدوه من الحق؛ فما عُبد إلا مخلوق...؛ فما ثم إلا عابد وثنًا"[٥].

---

(١) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب الرقاق/ باب الصراط جسر جهنم،٨/ ١١٧: رقم الحديث ٦٥٧٣].

(٢) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٧/٢٨).

(٣) المرجع نفسه (ج٧/٢١٠).

(٤) المرجع نفسه (ج٧/٤٠٩).

(٥) المرجع نفسه (ج٨/١٤٩).

ولكي يخلص من الاتهام بعبادة الحق للخلق؛ جعل عبادة الخلق عبارة عن افتقار الممكنات، افتقار ذاتي دائم أزلي، يقودهم إلى معرفة من افتقروا اليه، وبالتالي إلى عبادته عبادة ذاتية فطرية استحقاقية، أما عبادة الحق؛ فتختلف؛ فهي إفاضة الوجود على الممكنات، وبمقتضى نظرية وحدة الوجود، ليس أمرًا غريبًا أن يعبد الحق الخلق، وفي هذا يقول ابن عربي:" إن العبادة: حال ذاتي للإنسان، لا يصح أن يكون لها أجر مخلوق؛ لأنها ليست بمخلوقة أصلا؛ فالأعيان من كل ما سوى الله مخلوقة موجودة حادثة، والعبادة فيها ليست بمخلوقة؛ فإنها لهذه الأعيان أعني أعيان العالم في حال عدمه وفي حال وجوده، وبها صح له أن يقبل أمر الله بالتكوين؛ فحكم العبادة للممكن في حال عدمه، أمكن فيه منها في حال وجوده، إذ لا بد له في حال وجوده... من دعوى في سيادة بوجه ما"(١)، وقال:" أما العبادة؛ فمن حيث هي ذاتية؛ فليست سوى افتقار الممكن إلى المرجح"(٢)، وقال أيضًا:" فإن العبادة لا تصح من غير شهود وإن صح العمل؛ فالعمل غير العبادة؛ فإن العبادة ذاتية للخلق"(٣).

وخلاصة الفكرة وحقيقتها في قوله:" إن الله هو المعبود في كل معبود من خلف حجاب الصورة"(٤).

ب. دعوى أن العبد صفة متعددة المقومات:

جعل ابن عربي العبودية صفةً وليست اسمًا، متعددة المقومات والصفات، كالذل، والافتقار، والجبر، والجهل، تشير إلى أحد وجهي الحقيقة الوجودية الواحدة، وجه الحق، ووجه الخلق؛ فوجه الخلق هو كل صفة ذاتية للخلق تسمى العبودية من أحد وجوهها، وأشار لهذه الصفات في الفتوحات؛ فقال:" فالعبد معناه الذليل...، قال الله تعالى:﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات:٥٦]، وإنما تفسيره ليذلوا لي"(٥)، أي أن العبد هو صفة الذل، وأما معنى الجهل فقال فيه:" فالجهل صفة ذاتية للعبد، والعالم كله عبد، والعلم صفة ذاتية لله"(٦)، وعن

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٧/٢٩١).

(٢) المرجع نفسه (ج٦/٣٥٤).

(٣) المرجع نفسه (ج٧/١٧٥).

(٤) المرجع نفسه (ج٦/٨٨).

(٥) المرجع نفسه (ج٦/١٧٣).

(٦) المرجع نفسه (ج٣/٣٢٢).

صفة الفقر للعبد قال:" فإذا وقف الممكن مع عينه، كان حرًا لا عبودية فيه، وإذا وقف مع استعداداته كان عبدًا فقيرًا"(١).

وبهذا يُعلم أن صفات العبد الذاتية تسمى عنده عبودية، وعبودية العبد هي الألوهية.

ت. انعدام حقيقة التكليف:

إن اعتقاد ابن عربي بوحدة الوجود؛ جعلت التكليف لا يدل بالضرورة على ذاتين: ذات مكلِّفة، وذات مكلَّفة؛ بل يدل على مرتبتين، يكون فيهما المكلف اسمًا إلهيًا في محل عبد كياني؛ فصار التكليف صوريًا وليس حقيقيًا، وأشار لهذا المعني في الفتوحات فقال: "وأعظم المراتب: الألوهية، وأنزل المراتب: العبودية؛ فما ثم إلا مرتبتان؛ فما ثم إلا رب وعبد"(٢).

إذن؛ فالألوهية والعبودية مراتب فقط، ولا تكليف حقيقي، وهاتان المرتبتان هما بخلاف كل المراتب عند ابن عربي لهما التقابل المطلق؛ فلا يلتقيان أبدا من وجه واحد وقد أشار ابن عربي لهذا المعني في الفتوحات في أكثر من موضع فقال:" إنه لا جامع... بين العبودية والربوبية بوجه من الوجوه، وإنهما أشد الأشياء في التقابل...؛ فالعبد: من لا يكون فيه من الربوبية وجه، والرب: من لا يكون فيه من العبودية وجه؛ فلا يجتمع الرب والعبد أبدًا"(٣)، وقال:

"فلولا اللّه ما كنا عبيدا ... ولولا العبد لم تك أنت أنتا

فأثبتني لنثبتكم إلها ... ولا تنف الأنا فيزول أنتا"(٤)

وقال:" وإنما وقع التكليف والخطاب من اسم الهي على اسم الهي، في محل عبد كياني؛ فسمى العبد مكلفًا، وذلك الخطاب تكليفًا"(٥)، أي تكليف صوري ليس حقيقيًا.

ث. العبودية والعبودة:

يفرق ابن العربي بين العبودية والعبودة؛ فالعبودية؛ هي نسبة إلى صفة الافتقار، والتذلل الذاتية في العبد، وليست بالمفهوم العام الذي يعني العلاقة الكائنة بين (عبد، وسيّد) أما العبودة؛ فهي نسبة العبودية إلى السيّد الذي هو هنا (الله)، ولذلك كانت صفة العبودة للحق أكمل من

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٣٤٢).

(٢) المرجع نفسه(ج٦/١٦٧).

(٣) المرجع نفسه(ج٦/١١٥).

(٤) المرجع نفسه(ج٧/٥٩).

(٥) المرجع نفسه(ج٦/١٦٠).

صفة العبودية، ويشير ابن عربي لهذا المعنى فيقول:" والعبودية صفة للعبد...، ولهذا ينسب عباد الله إلى العبودة لا إلى العبودية...؛ فمن شاهد العبودية فلم يشاهد كونه عبد الله؛ ففرق بين ما ينسب إلى الصفة، وبين ما يضاف إلى الله...، والعبودية نسبة إليها والعبودة نسبة إلى السيد ..." (1)، ويقول:" العبودية نسب إلى العبودة، والعبودة مخلصة عن غير نسب لا إلى الله ولا إلى نفسها...، ولذلك لم تجيء ب(يا) النسب؛ فأذل الأذلاء من ينتسب إلى ذليل على جهة الافتخار به، ولهذا قيل في الأرض ذلول...؛ لأن الأذلاء يطئونها؛ فهي أعظم في الذلة منهم؛ فمقام العبودية؛ مقام الذلة والافتقار "(2).

ج. الألوهية برزخ بين الحق والخلق.

جعل ابن عربي الألوهية برزخ بين الحق والخلق، وجعل هذا البرزخ الأسماء الحسنى، وجعلها سارية في الخلق جميعا؛ فقال:" إن الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغنا عن العالمين؛ فالألوهة في الجبروت البرزخي...؛ فلا يعلم المخلوق الذات؛ إلا من وراء هذا البرزخ وهو الألوهة، ولا تحكم الذات في المخلوق بالخلق إلا بهذا البرزخ وهو الألوهة...، وتحققناها؛ فما وجدناها سوى ما ندعو به من الأسماء الحسنى"(3).

ثانيًا: مناقشة مفهوم توحيد الألوهية عند ابن عربي:

تخلل مفهوم الألوهية عند ابن عربي المغالطات والمخالفات الشرعية الكثيرة يتم عرضها على النحو التالي:

١. نقض مفهوم الألوهية عند ابن عربي:

يمكن نقض مفهوم الألوهية عند ابن عربي بما تضمنه من معاني مغلوطة مخالفة للشرع على نحو ما يلي:

أ. تضمن مفهوم الألوهية عند ابن عربي معني وحدة الوجود:

إن تضمن مفهوم الألوهية عند ابن عربي معني وحدة الوجود؛ ليبعد كل البعد عن المفهوم الصحيح لتوحيد الألوهية الذي هو قسم من أقسام التوحيد الثلاثة عند أهل العلم؛ حيث قسم أهل العلم التوحيد إلى: ربوبية، وألوهية، وأسماء وصفات، ودلّ تقسيمهم للتوحيد دلالة

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤/٢٢١).

(٢) المرجع نفسه(ج٣/٣٢٢).

(٣) المرجع نفسه(ج٣/٣٢٢).

قاطعة واضحة، على أن توحيد الألوهية من أهم أنواع التوحيد، ومن أجله خلق الله الجن والإنس، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ومن أجله أرسل الله الرسل وأنزل الكتب، كما قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء:٢٥].

ب. إقحام المصطلحات الغامضة في مفهوم توحيد الألوهية:

جاء ابن عربي بمصطلحات جديدة ما عرفها المسلمون، عبر بها عند توحيد الألوهية مثل (إله المعتقدات)، و(مرتبة الذات)، و(الأحدية)، و(الذات المقدسة)، وغيرها من المصطلحات التي لا تضيف للمعنى إلا الإشكال والتعقيد، مع أن الله تعالى لم يخاطب الناس بما لا تفهمه العقول، وشرع هذا لعباده، قال علي بن أبي طالب ﷺ : "حَدِّثوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، أَتُحبّون أَن يُكَذَّب اللَّهُ وَرَسُولُهُ؟"[١]؛ بل إن الخطاب بالتكليف وأمر التوحيد من أسلس الكلام وأيسر الفهم، لأن المراد به: إفراد الله وحده بالخضوع والذل والمحبة والخشوع وسائر أنواع العبادة لا شريك له؛ فلا بد أن يكون مفهومًا لجميع مستويات العقول، وليس إقحام لمصطلحات ليس لها أي قيمة علمية، ولا دينية.

٢. نقض مضمون إله المعتقدات:

جعل ابن عربي من مضامين توحيد الألوهية مصطلح (إله المعتقدات) تتبيّن مغالطة هذا المفهوم على نحو ما يلي:

أ. مخالفة مفهوم (إله المعتقدات) لمعنى توحيد الألوهية الصحيح:

خالف مضمون إله المعتقدات في محتواه مفهوم الألوهية الصحيح؛ من حيث إنه تصور ذهني لا أساس له في الواقع؛ كما لا دليل يستند إليه؛ فهو كمن يتخذ إلهه هواه، فقد تصور أن كل صورة أو معبود عُبِد، هو مجلى من المجالي الإلهية، علم العابد ذلك أم لم يعلمه؛ فما ثمة إلا ذات وتجلياتها؛ فكل من عبد شجرة أو نجماً أو صنماً؛ فهو في الحقيقة لم يعبد سوى الله في مجلى من مجاليه، وهذا في غاية البطلان، لما فيه من انتقاص لربنا المعبود، بجعله يحل في الشجر والنجوم والأصنام، فضلاً على أن عابد هذه الأشياء يظهر كعابد لله تعالى عند ابن عربي، فإن كان يريد عبادة الله تعالى في صورهم كما يدعي؛ فهذا باطل لأن الله تعالى لا يحل

---

(١) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب فضل العلم/ باب من خص بالعلم قومًا دون قوم،١/ ٣٧: رقم الحديث ١٢٧].

بأحد، وهو مستو على عرشة، ولا تدركه الأبصار، إن إله المعتقدات هو إله مجازي كامن في الذهن؛ فإذا أراد العقل تفريغه وإسقاطه على أي مخلوق، حصلت عبادته، والحق أن يسمى (إله الهوى) وليس إله المعتقدات، كما قال تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [الجاثية: ٢٣].

ب. إله المعتقدات مظهر من مظاهر وحدة الوجود:

إن (إله المعتقدات) في الحقيقة هو مظهر من مظاهر تحقيق وحدة الوجود عند ابن عربي؛ فإن اعتقاد وجود الإله في المخلوقات هو أساس عقيدة وحدة الوجود، فالله والوجود شيئًا واحدًا، والوجود هو كل التصورات والمعتقدات خارج الذهن أو داخله.

٣. مناقشة مضمون العبودية عند ابن عربي:

وقع لابن عربي مخالفات في مفهوم العبودية تتبين على نحو ما يلي:

أ. تلبيس ابن عربي في مفهوم العبودية:

يدعي ابن عربي أن العبد صفة، وهذه الصفة هي العبودية، وعبودية العبد هي الألوهية، وليس الأمر كذلك؛ فالعبد هو ذات مكلفة، لها كيانها وذاتيتها التي خلقها الله تعالى عليها، وقد أخذ منها العهد والميثاق قبل خلقها وهي في ظهر آدم ﷺ، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٧٢]؛ فالعبد ليس مجرد صفة فحسب، ويمكن أن تكون عبودية العبد هي الألوهية؛ فتوحيد الألوهية هو توحيد العبادة، لكن العبادة ليست صفة؛ وإنما هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضى من الأعمال الباطنة والظاهرة[١]، يفعلها العبد لتحقيق التوحيد.

ب. حقيقة مفهوم العبودية:

إن الصفات الذاتية للعبد لا تعني العبودية، فالصفات هي الأمارات والعلامات اللازمة لذات الموصوف، قد يكتسبها وقد تكون مجبولة فيه، وتظهر على جوارحه فيتصف بها بعد ذلك؛ فالعبد ذات مستقلة، والعبودية هي فعل هذه الذات من التسليم لأمر الله تعالى، وعدم

---

(١) انظر: معارج القبول، الحافظ الحكمي(ج١/٨٤).

التدخل في تفاصيل حكمه أو أوامره ونواهيه وشرائعه؛ لكن ابن عربي يخاطب الكل بمخاطبة الواحد؛ فيخاطب المخلوق بما يريده من الخالق والخالق بما يريده من المخلوق على حسب معتقده بوحدة الوجود.

٤. مناقشة مفهوم العبودة والعبودية:

خالف ابن عربي الشرع في تفريقه بين العبودة والعبودية على النحو التالي:

أ. التفريق بين العبودة والعبودية:

يفرق ابن عربي بين العبودة والعبودية، ويجعل العبودة هي العلاقة الأكمل بين العبد وربه التي تحمل علاقة السيادة والعلو، أما العبودية؛ فهي منسوبة إلى الافتقار والذل وتعبر عنه(١)، وهذا تفريق حادث، واقع ضمن الأمور التي تفرد بها ابن عربي، فإن كان يقصد بالعبودة كمال الذل والافتقار إلى الله تعالى؛ فهذا لا شيء فيه؛ لكن التفريق الواقع على المصطلح غير وارد؛ فالعبودة هي اسم علم مذكر عربي، أصله عبّود، ثم أضيف إليه تاء المبالغة مثل إضافة التاء إلى علاّم، فيصبح علاّمة، أو أن التاء للتأنيث أو التدليع، وعليه فالعبودة والعبودية لا يختلفان في المضمون وهذا ما علية كتب اللغة(٢).

ب. انعدام التفريق بين العبودة والعبودية في الشرع:

تعطي العبودة والعبودية في الاصطلاح الشرعي نفس المضمون، ودليل ذلك أن الله تعالى خاطب النبي ﷺ بالعبودية، وجعلها أشرف مقام وخاطبه بها في أشرف المناسبات فقال تعالى: ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ ﴾ [الإسراء: ١]، وقال تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا ﴾ [الكهف: ١] وقال تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان: ١]، وقال تعالى: ﴿ وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ﴾ [الجن: ١٩]، ووصف بها نبيّه عيسى عليه السلام فقال: ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ ﴾ [النساء: ١٧٢] فهذه هي العبودية بخطاب رب العالمين لأفضل الخلق أجمعين، وهم الأنبياء، تحمل معنى الافتقار والتذلل من أنبياء الله تعالى له، وكذلك تحمل معنى (عبد، وسيد)؛ فالأنبياء عباد، والله تعالى هو السيد، فيصير خطاب الله تعالى لأنبياءه حاملاً لمعنى

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٤/٢٢١).

(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور (ج٣/٢٧١)، وتاج العروس، الزبيدي(ج٨/٣٣٠).

العبودة والعبودية التي نص عليه ابن عربي؛ فلا مكان لتفريقه بين المصطلحين الذي جاء بطريقة فلسفية لم تضف أي قيمة علمية ولا شرعية للمعنى، ولا طائل من وراءه.

٥. نقض مضمون البرزخ عند ابن عربي:

البرزخ عند ابن عربي من الموضوعات الخاصة التي انفرد بها عن غيره؛ فهو شيء معنوي ذا أهمية كبيرة عنده؛ لأنه يربط بين كل أمرين متناقضين في تصوره وسيأتي الكلام عنه بالتفصيل في مبحث السمعيات.

ثالثًا: العلاقة بين الألوهية والربوبية عند ابن عربي:

تتبين العلاقة بين التوحيدين اتفاقًا واختلافًا من وجهة نظر ابن عربي كما يلي:

يتفقان من حيث أنهما يطلبان المألوه والمربوب في مقابل الذات الغنية عن العالمين.

ويختلفان من حيث أن الألوهية متنوعة في الأسماء؛ فكل اسم له تأثير معين بحسب مربوبه، والربوبية لها الثبوت من حيث معنى ذلك الاسم وتأثيره في المربوب والموجود[(١)]، وهذا من حقيقة قول ابن عربي في الفتوحات يتبيّن من قوله:" فالوجود لله وما يوصف به من أية صفة كانت؛ إنما المسمى بها هو مسمى الله؛ فافهم إنه ما ثم مسمى وجودي إلا الله؛ فهو المسمى بكل اسم والموصوف بكل صفة والمنعوت بكل نعت...؛ فالكل أسماء الله، أسماء أفعاله، أو صفاته، أو ذاته؛ فما في الوجود إلا الله، والأعيان معدومة في عين ما ظهر فيها"[(٢)].

يتضح بهذه العلاقة مراد ابن عربي في إثبات مذهبه بوحدة الوجود في أنواع التوحيد الثلاثة ربوبية، وألوهية، وأسماء وصفات.

المطلب الرابع: توحيد الأسماء والصفات عند ابن عربي ومناقشته:

يبتدع ابن عربي ألفاظًا تخالف الشرع، وتخالف المصطلحات الشرعية الصحيحة، يستخدمها ليعبر بها عن توحيد الأسماء والصفات، مرة بما يخص الأسماء الإلهية، ومرة بما يخص الصفات الإلهية، وفيما يلي عرض لمفهوم توحيد الأسماء والصفات بما يحتوي من مصطلحات؛ ثم مناقشة تلك المصطلحات.

---

(١) انظر: التجليات الإلهية، ابن عربي(ص:١٦٤).

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٨٢).

أولاً: مفهوم توحيد الأسماء والصفات عند ابن عربي:

الأسماء الإلهية عند ابن عربي عبارة عن مظاهر حاكمة على مجموع ما يظهر في العالم، بل هي متوجهة إلى إيجاد هذا العالم، وهي المجالي التي تظهر فيها آثارها[١]- أي أثر الاسم- أما الصفات فهي نسب، وإضافات[٢]، ويمكن تعريف الصفة عنده بأنها: حقيقة عقلية، معدومة العين، موجودة الحكم، كلية لا تقبل التجزئة[٣]، وفيما يلي عرض للمفاهيم التي عبّر بها ابن عربي عن الأسماء والصفات الإلهية:

١. مفهوم الأسماء الإلهية عند ابن عربي:

عبّر ابن عربي عن الأسماء الإلهية بمصطلحات انفرد بها عن غيره كما يلي:

أ. الآباء العلوية:

تمثل الآباء العلوية الأسماء الإلهية عند ابن عربي، ويتصور أنها أول باعث على وجود الخلق، ويعيد المشيئة التي أرادت إظهار الخلق إلى الحضرة الإلهية من حيث الأسماء، لا الذات، لأنها هي من أظهر الأعيان، وبهذا يكون الباعث الأول لإظهار الخلق؛ هو في مرتبة الأب العلوي للخلق وفيه يقول ابن عربي:" فلو رأيت...، توجهات هذه الأسماء الإلهية الأعلام لرأيت أمرًا عظيمًا...، وبعد أن أشرت إلى فهمك الثاقب، ونظرك الصائب بالأب الأول الساري، وهو الاسم الجامع الأعظم الذي تتبعه جميع الأسماء"[٤].

ومن مقاصد ابن عربي بالآباء العلوية (الصفات الإلهية) على سبيل الكثرة، فإذا عبّر عنها بالآباء العلويات على سبيل القلة يكون مقصدة أربعة أشياء وهي: (العقل الأول)[٥]،

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٥٥).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ج١/٢٤٨).

(٣) انظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:١٢١٤).

(٤) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٢١٣).

(٥) العقل الأول: ويسمى أيضًا (العقل الفعال)، وهو الأب الروحي الأول الذي منه خلقت كل المخلوقات وهو حقيقة محمد وروحه، فآدم (أب أول) بالجسد ومحمد (أب أول) بالروح والروح هي الفعالة؛ إذن روح محمد أب لآدم فهي خلقت قبله ومنها خلقت روحه. انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/١٠١).

و(النفس الكلية)[١]، و(الطبيعة الكلية)[٢]، والهباء، ويسميها أسباب موضوعة بالوضع الإلهي، ويذكر هذا في الفتوحات فيقول:" فلنشرع في الآباء الذين هم أسباب موضوعة بالوضع الإلهي"[٣].

ويجدر التنويه هنا على أن ابن عربي يجعل العلاقة بين أركان الطبيعة؛ كعلاقة النكاح بين آباء علوية وأمهات سفلية؛ فيقول:"... لذلك أضفنا الآباء والأمهات إليه فقلنا آباؤنا العلويات، وأمهاتنا السفليات؛ فكل مؤثر أب، وكل مؤثر فيه أم...، والمتولد بينهما من ذلك الأثر يسمى ابنا ومولودا...؛ فالأرواح كلها آباء والطبيعة أم..." [٤]، وقد مثل لذلك في الفتوحات على أن صلة الآباء العلوية بالأمهات السفلية هي صلة نكاح معنوي حسي، أنتج هذا النكاح أول مبدع، وهو القلم الأعلى، والذي كان بينه وبين اللوح المحفوظ نكاحًا معنويًا معقولاً، وأثرًا حسيًا مشهودًا، وما ظهر من تلك الكتابة من المعاني المودعة بمنزلة أرواح الأولاد المودعة في أجسامهم من ذلك النكاح[٥].

إذن (الآباء العلوية) هي من مصطلحات (الأسماء الإلهية) التي يعبر بها عنها على سبيل الكثرة، لا على سبيل القلة.

---

(١) النفس الكلية: ويسميها ابن عربي (الأب الثاني) وهي حواء، وأحيانًا يسميها أمًا، أو المقدمة الثانية للخلق، والمقدمة الأولى هي (العقل الأول)،التي هي آدم. انظر: الفتوحات، ابن عربي(ج٤/٨٨)، و(ج١/٢١٧)، و(ج١/٢٠٩).

(٢) الطبيعة: يقصد ابن عربي بالطبيعة هنا: (أب ثاني) غير النفس الكلية؛ فالآباء العلويات للعالم أربعة عنده، وهي(العقل الأول، النفس الكلية، الطبيعة، الهباء)، فإذا اعتبر النفس الكلية أمًا، صارت الطبيعة أبًا ثانيًا؛ فهذه الآباء الأربعة ليست أصولا منفصلة للعالم؛ بل متداخلة تتوالد فيما بينها، ولا يمنع أن تكون أمهات فيما بينها، ما عدا العقل الأول فمهما اختلفت الاعتبارات فهو دائما أول الآباء؛ فيمكن اعتبار الطبيعة أب ثاني إذا كانت النفس الكلية أمح فيصير الهباء أمًا ثانية، كما يمكن اعتبار الطبيعة أب ثالث على اعتبار الهباء أب رابع، والنفس الكلية أب ثاني. انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٢١٥)، و(ج٧/٢٢٠)، و(ج٣/٢٠٨).

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٢١٣).

(٤) المرجع نفسه (ج١/٢١٢).

(٥) انظر: المرجع نفسه(ج١/٢١٤).

ب. أمهات الأسماء الإلهية:

يقصد ابن عربي بمصطلح أمهات الأسماء الإلهية، الأسماء الحسنى المتوجهة على إيجاد العالم، ويسميها أمهات؛ لأنه يحصرها في العدد سبع[١]؛ لينضوي تحتها جميع الأسماء المتوجهة على إيجاد العالم[٢]، وإشارة هذا في الفتوحات قوله:" ولكن قصدنا الأمهات التي لابد لإيجاد العالم منها...؛ فالذي نحتاج إليه من معرفة الأسماء لوجود العالم؛ هي أرباب الأسماء وما عداها فسدنه لها، كما أن بعض هذه الأرباب سدنة لبعضها؛ فأمهات الأسماء: الحي، العالم، المريد، القادر، القائل، الجواد، المقسط"[٣]، أما من حيث دلالة الاسم الإلهي على المسمى؛ فإنه يحصرها في ثلاثة أسماء هي: اللّه، الرب، الرحمن، ويقول:" وهذه الثلاثة الأسماء، هي أمهات الأسماء، وإذا تتبعت القرآن العزيز وجدت هذه الأسماء الثلاثة؛ اللّه والرب والرحمن دائرة فيه"[٤].

يتخيل ابن عربي أن أمهات الأسماء الإلهية هي من كانت سبب في وجود العالم؛ من حيث إن كل اسم يظهر أثره في الخلق، وقد تصور ابن عربي أن أمهات الأسماء الإلهية هي سبعة، وتحت إطارها تعمل جميع الأسماء الإلهية، هذا النسق من التفكير إنما هو مستورد من الحضارات الوثنية القديمة التي كان الرقم سبعة يدخل في كل تفاصيل معاشها، وعلى الرغم من ورود الرقم سبعة كثيرًا في شريعتنا، لكن لا يصل إلى الحدّ الذي بالغ الوثنيون قديمًا في استخدامه، ولا يحتاج الأمر بحثًا عن استخدام ابن عربي للرقم سبعة متأثرًا بالوثنية أم بنصوص الشرع؟ فكل العقائد التي يدين بها جذورها وثنية.

٢.مفهوم الصفات الإلهية عند ابن عربي:

استخدم ابن عربي مصطلحات ليعبّر بها عن الصفات الإلهية كبديل وهي كما يلي:

---

(١) الرقم سبعة: من الأرقام المقدسة في الحضارات والأديان الوثنية؛ فيعتقدون أنه يحكم إيقاع الحياة، وأنه رمز للكمال، وأنه مفعمًا بالأسرار. انظر: الرقم سبعة، بلعيد محاسن(ج٣/١٥٠)، والرقم سبعة، حكمت الأسود(ص:١-٢٠٠).

(٢) انظر: الإنسان الكامل، الجيلي(ص:٣٥-٣٦).

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٥٥).

(٤) المرجع نفسه (ج٤/٩٩).

أ. **اعتقاده أن الصفات نسبًا واضافات[1]وأحكامًا:**

اعتقد ابن عربي أن الصفات نسبًا، وإضافات، وأحكامًا، وظنّ أن علم النسب أحد أقسام العلم الإلهي، الذي يعالج به القضايا الإلهية على طريقته[2].

ويعتقد ابن عربي أن الحق تبارك وتعالى هو ذات وصفات في الأزل، وفي الأبد، والصفة لا تفارق الموصوف، وحيث تجلت الذات فالصفات لازمة لها، وحيث ظهرت الصفات؛ فالذات لازمة لها[3]، لقول ابن عربي:" الأسماء الإلهية نسب وإضافات ترجع إلى عين واحدة، إذ لا يصح هناك كثرة بوجود أعيان فيه كما زعم من لا علم له بالله من بعض النظّار[4]، والصفة ليست مغايرة للموصوف في حال اتصافه بها؛ بل هي عين الموصوف"[5]، ويقول:" وأما عندنا أنها نسب وأحكام على حقائق معقولة غير وجودية، فالذات غير متكثرة بها، لأن الشيء لا يتكثر إلا بالأعيان الوجودية، لا بالأحكام والإضافات والنسب"[6].

والملاحظ أن جنوح ابن عربي للقول بأن الصفات نسب وإضافات، مشعر بأنه يرد على المعتزلة الذين نعتهم بالنظّار والذين نفوا أصل الصفات تحرزًا من تعدد القدماء[7].

ب. **ابتداعه لمصطلح (أسماء صفات):**

يبتعد ابن عربي قدر الإمكان عن إطلاق لفظ الصفة على الله ﷻ ويميل إلى إطلاق لفظ (النسبة) و(الاسم)؛ ثم يرجح (الاسم) لأن القرآن ورد بالأسماء[8]؛ فقال:" فما من اسم إلا

---

(١) المقصود بالنسب والإضافات: هو ما ينسب إلى الصفة ويضاف إليها؛ فالصفة إما حقيقية عارية عن الإضافة كالسواد والبياض، أو حقيقة تلزمها إضافة كالعلم والقدرة، فإنه يلزمها تعلق بالمعلوم والمقدور، وإما إضافة محضة ككون الشيء قبل غيره وبعده ويمينه ويساره، فإن تغير هذه الأشياء لا يوجب تغيراً في الذات، ولا في صفة حقيقية منها بل في محض الإضافات. انظر: درء التعارض، ابن قيم(ج٢/٢١٠).

(٢) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٧/٢٨٨-٢٩٠).

(٣) انظر: معراج التشوف، ابن عجيبة(ص:٧٢).

(٤) النظّار: أصحاب النظر والاستدلال الذين يستعملون الأدلة والأقيسة سواء كانت تلك الأدلة أو الأقيسة رياضية ومنطقية أو كانت فلسفية أو كلامية ومنهم نظار منتسبون إلى السنة على دَخَنٍ ومنهم كثير من الطوائف الإسلامية. انظر: الألفاظ والمصطلحات، آمال العمرو(ص:٢٣٨).

(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٢٤٨).

(٦) المرجع نفسه (ج٨/١٤).

(٧) انظر: النبوات، ابن تيمية(ج١/٢٦٥)، ولوامع الأنوار، السفاريني(ج١/٢١٧).

(٨) انظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:١٢١١).

وله معنى ليس للآخر وذلك المعنى منسوب إلى ذات الحق وهو المسمى صفة عند أهل الكلام من النظّار وهو المسمى نسبة عند المحققين...؛ فاسم العليم يعطي ما لا يعطي القدير والحكيم يعطي ما لا يعطي غيره من الأسماء؛ فاجعل ذلك كله نسبًا أو اسمًا أو صفات والأولى أن تكون اسمًا ولا بد؛ لأن الشرع الإلهي ما ورد في حق الحق بالصفات ولا بالنسب وإنما ورد بالأسماء؛ فقال: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾[الأعراف: ١٨٠]"[١]، بيّن ابن عربي هنا بشكل صريح أنه لا يستسيغ إطلاق لفظ الصفة على الله ويرى أن القرآن جاء بإطلاق الاسم على الله وليس الصفة لذلك جعل الصفات نسب وإضافات؛ لكنه لم يستطع تخطي كلمة صفة؛ لعدم مقدرته تجاوز الأوصاف الإلهية؛ لذلك وصفه[٢]؛ فقال:" من كونه سمى نفسه لنا بأسماء، تطلب معانيها تقوم به ما هي عين ذاته من حيث ما يفهم منها مع اختلافها، وصفناه"[٣]، وبهذا يجد ابن عربي نفسه أمام مصطلح (أسماء صفات).

ت. تحديد علاقة الذات بالصفات (النسب والإضافات):

يقف ابن عربي موقفًا مغايرًا لموقف من سبقة من المفكرين، في علاقة الذات بالصفات، فهو يخالف المعتزلة التي تجعل الصفات عين الذات، ويختلف أيضًا مع الأشعرية في جعلها الصفات "لا هي الذات ولا هي غيرها"، ونقاط اختلافه عن غيره؛ تتمثل فيما يلي:

- وصف العلاقة بين الذات والصفات (النسب والإضافات) بالأمر العقلي:

ينتقل ابن عربي في بحثه من علاقة بين موجودين وهما الذات، والصفات، إلى العلاقة نفسها وماهيتها، ومن هنا يتبين مفهوم النسبة عنده، وأنها أمر عقلي، ليس له وجود عيني، وعليه؛ فالصفة ليست موجودة؛ لأنها نسبة، والنسب لا توصف بالوجود فهي أشبه شيء بنظرية (الحال الإعتزالي)[٤]؛ التي وضعتها المعتزلة للهرب من إثبات تعدد القدماء؛ فالنسب كثرتها اعتبارية لا تؤثر في الذات؛ لأن النسب لا عين لها، كما لا يرى ابن عربي الصفات أعيانًا وجودية زائدة على ذات الحق، إذن فالنسب كما يتصورها هي أمر معقول غير موجود بين

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٨/١٤).

(٢) المرجع نفسه (ج٨/١٤).

(٣) المرجع نفسه (ج٨/٥٥).

(٤) نظرية الأحوال: هي صفة ثبوتية، لا موجودة ولا معدومة، ولكنها واسطة بين الوجود والعدم، لا معلومة ولا مجهولة، لا قديمة ولا محدثة، ولا هي شيء معروف ولا تقبل النعت الموصوف .انظر: مفهوم نظرية الأحوال، ثائر خضير(ص:١١).

اثنين، وليست أعيانًا ولا أشياءً [1]؛ ولذلك يقول:" وهي–أي النسب– كما لا تتصف بالوجود لا تتصف بالعدم أيضا كالأحوال"[2]، وبهذا يكون ابن عربي؛ قد غيّر المستوى الوجودي للصفة، فنقلها من الوجود العيني في الذات أو خارجها، إلى الوجود العقلي.

- **تحديد مسمى علاقة الذات بالصفات (النسب والإضافات) عنده:**

جعل ابن عربي الصفة أمرًا عقليًا؛ لكن لم يقف عند هذا الحدّ؛ بل أثبت علاقة بين الذات والصفات، في جملة لا تقل غرابة عن جملة الأشعري، التي يجعل فيها الصفات (لا هي الذات ولا هي غيرها)، فابتدع علاقةً جديدةً، ليخرج بنتيجة غير مسبوقة، ويقرر أن؛(الصفات هي عين الذات وهي غيرها)، وهذا النوع من العلاقة متفق جدًا مع تكوينه الفكري القائل بوحدة الوجود.

ث. تقسيمه للصفات على نوعين[3]:

قسم ابن عربي الصفات نوعين، صفات نفسية، وصفات معنوية:

- **الصفات المعنوية:**

هي التي لا ترتفع عن الذات الموصوفة بها وتبقى عينها، والصفات المعنوية عنده معان لا تقوم بأنفسها، وليس لها ظهور إلا في عين الموصوف.

- **الصفات النفسية:**

هي التي ترتفع عن الذات الموصوفة بحيث لا يبق لها عين في الوجود العيني ولا في الوجود العقلي، وهي معان هي عين الموصوف، ويثبت ابن عربي هذه المقدمات حتى يعلن عن نتائجها ليقول:" والمعاني لا تقوم بأنفسها فكيف تكون هي عين الموصوف"[4].

ثانيًا: مناقشة توحيد الأسماء والصفات عند ابن عربي:

احتوى توحيد الأسماء والصفات عند ابن عربي العديد من المغالطات والمخالفات الشرعية والتي يتم نقضها من خلال النقاط التالية:

١. نقض مفهوم توحيد الأسماء والصفات عند ابن عربي:

ينتقض مفهوم توحيد الأسماء والصفات عند ابن عربي بالمسائل التالية:

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٢٥٣).

(٢) المرجع نفسه(ج٥/١١٥)، وانظر: التعليقات على الفصوص، أبو العلا عفيفي(ج١/١٧٩).

(٣) انظر: المرجع نفسه(ج١/٣٣٠).

(٤) المرجع نفسه(ج١/٣٣٠).

أ. مخالفة ابن عربي أهل العلم في مفهوم توحيد الأسماء والصفات:

خالف ابن عربي المفهوم الشرعي لأسماء الله تعالى وصفاته، الذي نص عليه أهل السنة والجماعة بأنه: الإيمان بما وصف الله تعالى به نفسه في كتابه ووصفه به رسوله ﷺ من الأسماء الحسنى والصفات العلى، وإمرارها كما جاءت بلا كيف، كما جمع الله تعالى بين إثباتها ونفي التكييف عنها في كتابه في غير موضع كقوله تعالى:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾[الشورى: ١١][1]؛ فلم يلتزم ابن عربي بما اتفق عليه أهل السنة والجماعة في إثبات أسماء الله تعالى وصفاته، حيث جعل الأسماء الإلهية مجالي ومظاهر تظهر آثارها في العالم خلقًا وإيجادًا، وأما الصفات فكانت معدومة العين، وما هي إلا نسب وإضافات.

ب. الأسماء والصفات من الأمور التوقيفية التي لا مجال للعقل والاجتهاد فيها:

صفات لله ﷻ، من الأمور التوقيفية التي لا مجال للعقل فيها؛ فالواجب على المسلم إثبات أسماء لله، وما تضمنته هذه الأسماء من الصفات، والاعتداد بقواعد الأسماء والصفات التي بينت كيفية التعامل معها بطريقة صحيحة من غير تحريف، ولا تأويل، ولا تشبيه، ولا تمثيل، ولا تعطيل، ولا تكييف؛ فالله تعالى يقول:﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ [الإسراء:٣٦]، فكل كلام في ذات الله وصفاته في غير ما شرع محاسب عليه ومسؤول، وكذلك قال: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف:٣٢]، ولأن الله أجل وأعظم من أن تحيط به الأفكار قال تعالى: ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾[طه:١١٠]، وعليه لا يجوز للمرء الكلام فيما لا يطيقه عقله، ولقد بدّع الإمام مالك السائل الذي سأله عن كيفية استواء الباري ﷻ، حيث قال له: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب، وما أراك إلا رجل سوء"، وأمر بإخراجه، وما قاله الإمام مالك هو الذي جاءت به النصوص وهو الذي سار عليه السلف جميعاً[2].

٢. نقض مفهوم الأسماء الإلهية عند ابن عربي:

تبنى ابن عربي القول في أسماء الله تعالى بعدة مفاهيم مغلوطة ينقضها القرآن الكريم والسنة وفهم السلف الصحيح وهي كما يلي:

---

(١) انظر: أعلام السنة، الحكمي(ص:٢٥).

(٢) انظر: العرش، الذهبي(ج/٢١٩).

أ. نقض مفهومه فصل الذات عن الاسم:

فصل ابن عربي بين الذات والأسماء فجعل للأسماء إرادة تتحكم في إظهار المخلوقات، وهذا الخلل ينقضه قول الله تعالى في سورة الإخلاص:﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١]، فالله سبحانه أحد صمد، لا يتجزأ، ولا يتبعض وينقسم، أو ينفصل بعضه عن بعض تنزه عن ذلك، ولا تقبل ذاته التفريق والتبعيض، لا تنفصل ذاته عن صفاته فهو الصمد وهو الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد[١]، وقال أيضًا:﴿ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ﴾[الإسراء: ١١٠]، فالله تعالى أو الرحمن كلها أسماءه الحسنى لا تنفصل عن ذاته، ويجوز دعاءه بها.

ب. نقض دعوى أن الأسماء الإلهية لها سبع أمهات:

تبيّن مما سبق إنما هي فكرة تأثر ابن عربي بها من الحضارات الوثنية القديمة التي كان الرقم سبعة يدخل في كل تفاصيل معاشها، ويبطل هذا الزعم الذي يضفي على أسماء الله تعالى ربوبية حقيقية وينقضه القاعدة الثانية من قواعد أسماء الله تعالى ونصها: (أسماء الله تعالى أعلام وأوصاف)، فهي أعلام باعتبار دلالتها على الذات، وأوصاف باعتبار ما دلت عليه من المعاني وهي بالاعتبار الأول مترادفة لدلالتها على مسمى واحد، وهو الله تعالى، وبالاعتبار الثاني متباينة؛ لدلالة كل واحد منهما على معناه الخاص فاسم الحي، والعليم، والقدير، والسميع، والبصير، والرحمن، والرحيم، والعزيز، والحكيم، كلها أسماء لمسمى واحد وهو الله تعالى؛ لكن معنى الحي غير معنى العليم غير معنى القدير وهكذا؛ فكلها أوصاف كثيرة لموصوف واحد، وقد دلّ على هذا آيات القرآن الكريم التي ورد فيها ذكر أسماء الله تعالى[٢]

٣. نقض مفهوم الصفات الإلهية عند ابن عربي:

أنكر ابن عربي الصفات بالمفهوم الشرعي الصحيح، وأثبتها من وجهة نظره كما سبق وفيما يلي نقض لمفاهيم الصفات الإلهية عنده:

أ. نقض الاعتقاد بأن الصفات الإلهية نسب وإضافات:

يورد ابن عربي دليلاً على دعواه بجعل الصفات نسب وإضافات يتبيّن فيما يلي:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية(ج٣/١٠٠).

(٢) انظر: شرح السفارينية، ابن عثيمين(ص:٦٥).

- **دعوى ابن عربي أن الصفات الإلهية نسب وإضافات:**

يدعي ابن عربي أن صفات الله تعالى إنما هي نسب وإضافات معتمدًا على تحليله بأن الشرع الإلهي ما ورد في حق الحق بالصفات؛ وإنما ورد بالأسماء؛ ولذلك قال: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾[الأعراف: ١٨٠]، ثم عاد يناقض نفسه بأنه لا يستطيع تخطي الصفة، لذلك أثبت الوصف؛ لكنه لم يثبت الصفة، وابتدع لها مصطلحًا جديدًا سماه (أسماء صفات).

- **الرد على ابن عربي بأن الصفات نسب وإضافات:**

- صفات الله تعالى ثابتة بالكتاب والسنة، وهي توقيفية لا مجال فيها للاجتهاد أو التأويل كما تأول ابن عربي، ولا يمكن إنكارها، أو إنكار شيئًا منها؛ إذ هي الأصل والأساس الجامع لكل معاني ذات الله تعالى، وهو ما اتفق عليه أهل العلم من خلال القواعد الثابتة لصفات الله تعالى، بأن القاعدة الثانية تنص على أن(باب الصفات أوسع من باب الأسماء)[١] وذلك لأن الأسماء مشتقة من الصفات؛ فكل اسم متضمن لصفة؛ حيث يمكن أن نشق من كل اسم صفة؛ لأنه في الحقيقة هو آت منها، مما يثبت أصل الصفة، وعليه؛ فلا يمكن أن تكون الصفات هي أصل القاعدة، ومنها تشتق الأسماء؛ ثم بعد ذلك تصير نسبًا وإضافات.
- إن الصفة ليست عين الموصوف كما يقول؛ بل هي ما يدل على بعض أحوال الذات[٢]، وإنما جعلها عين الموصوف؛ ليجوز له جعلها نسبًا وإضافات؛ وإلا لتكثرت وصارت ذواتًا كثيرة، وهو ما يعيبه على المعتزلة من نفيهم للصفات، بحجة أنها زائدة على الذات، ثم أثبتوا أحكامها[٣]؛ فقال: "أنهم لما هربوا من إثبات صفة زائدة على ذات الحق تنزيها للحق قالوا: إن الله قائل بالقائلية، عالم بالعالمية، قادر بالقادرية، فقاربت الأمر"[٤]. فخالفهم هنا ليثبتها نسبًا وإضافات، وفرارًا من إثباتها لله بمعناها الحقيقي، وآيات القرآن التي تذكر الصفات كلها بالمعنى الحق لها الدال على بعض أحوال الذات، كثيرة جدًا منها، قال تعالى:﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾[الأنعام: ٥٤]، وقال:﴿ وَٱتَّبَعُواْ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ ﴾ [آل عمران: ١٧٤]، ﴿ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٦٨]، وغيرها من الآيات التي تثبت صفات الذات، وكذلك من السنة حديث: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ بَعَثَ رَجُلًا عَلَى سَرِيَّةٍ وَكَانَ

---

(١) انظر: القواعد المثلى، ابن عثيمين(ص:٢١).

(٢) انظر: التعريفات، الجرجاني(ص:١٣٣).

(٣) انظر: الرسالة المدنية، ابن تيمية(ص:٦).

(٤) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٤/٩٤).

يَقْرَأُ لِأَصْحَابِهِ فِي صَلَاتِهِمْ، فَيَخْتِمُ بِقُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ فَلَمَّا رَجَعُوا ذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ؛ فَقَالَ: " سَلُوهُ لِأَيِّ شَيْءٍ يَصْنَعُ ذَلِكَ؟" فَسَأَلُوهُ فَقَالَ: " لِأَنَّهَا صِفَةُ الرَّحْمَنِ، فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَقْرَأَ بِهَا"، قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: " أَخْبِرُوهُ أَنَّ اللهَ يُحِبُّهُ"[(١)].

ب. نقض طريقة ابن عربي في الربط بين الذات والصفة:

جعل ابن عربي العلاقة بين الذات والصفات علاقة عقلية؛ إذ نفى عنها المعنى الحقيقي، وراح يبتدع لها علاقة جديدة تقضي بأن:(الصفات هي عين الذات وهي غيرها)، ويبدوا أن هذا الاثبات، وسيلة للنجاة من الوقوع في الخطأ بنفي شيء لازم، ويعلل عدم ثبوت الصفات كأعيان زائدة؛ فيقول:" ولو كانت الصفات أعيانًا زائدة وما هو إله إلا بها لكانت الألوهية معلولة بها، ولا يكون إلهًا إلا بها؛ فبطل أن تكون الأسماء والصفات أعيانًا زائدة على ذاته تعالى"[(٢)].

وهو ما يتناسب مع فكر ابن عربي في القول بوحدة الوجود التي تجعل الخالق هو المخلوق، وأن الله ﷻ والوجود شيئًا واحدًا؛ فالصفات عين الذات وهي في نفس الوقت غيرها، فالمفهوم أنها وغيرها شيئًا واحدًا، وقد تبين خلل هذا في مبحث وحدة الوجود.

ت. نقض تقسيم للصفات:

يأتي تقسيم ابن عربي للصفات على غرار فكر المعتزلة في الصفات، فتقسيم الصفات إلى نفسية ومعنوية هو أساسًا تقسيم المعتزلة[(٣)]، ومراده من هذا التقسيم جعل الصفات النفسية معان ليثبت أن الصفات عبارة عن معاني، والمعاني لا تقوم بنفسها؛ لذلك لا تكون عين الموصوف تمامًا، ولا تكون غير عين الموصوف، والحق أن التقسيم الصحيح الذي اتفق عليه أهل العلم لصفات الله تعالى يقضي بأن يكون له سبحانه صفات مثبتة ومنفية، وصفات ذاتية وفعلية، وصفات ثبوتية وخبرية[(٤)]، ولم يرد في تقسيمهم للصفات شيئًا يفصل المعاني عن صفاتها.

---

(١) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب التوحيد/ باب دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تعالى، ٩/ ١١٥: رقم الحديث ٧٣٧٥].

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/١٤٨-١٤٩).

(٣) انظر: البيهقي وموقفه من الإلهيات، أحمد الغامدي(ص:١٩٢)، وغاية المرام، الآمدي(ص: ٢٧).

(٤) انظر: القول المفيد، ابن عثيمين(ج٢/١٨٧)، وصفات الله، علوي السقاف(ص:٣١).

ث. نقض طريقة ابن عربي في علاج القضايا الإلهية بالنسب والإضافات:

لقد استعان ابن عربي بفكرة النسب للخروج من بعض المشاكل والأمور الإلهية، ومن ذلك:

- **قضية تعليق الوجوب الإلهي على الذات الإلهية عن طريق علم النسب في ما قد أوجب الله على نفسه.**

أراد ابن عربي أن يستخدم فكرة النسب لحل قضية تعليق الوجوب الإلهي على الذات فقال: "ولا نوجب على الله إلا ما أوجبه على نفسه، وقد أوجب التعريفَ على نفسه بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [النحل: ٩]، وقوله تعالى:﴿ وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧]، وقوله تعالى:﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾[الأنعام: ٥٤] وعلى الحقيقة إنما وجب ذلك على النسبة، لا على نفسه (أي ذاته)، فإنه يتعالى أن يجب عليه من أجل حدّ الواجب الشرعي...؛ فكان الوجوب على النسبة...، وكذلك سائر النسب الإلهية من إرادة وقدرة وغير ذلك"[١].

- **الرد على ابن عربي بنقض دعواه من كلامه نفسه:**

يعتقد ابن عربي أنه حلّ مشكلةً إلهيةً بطريقته، طريقة النسب؛ بأن جعل الحق الذي أوجبه الله على نفسه، واقع على النسب التي هي الصفات الإلهية، لا على الذات العليّة، ولا تخلوا طريقة ابن عربي في استخدامه لمفهوم النسب من التناقض؛ فهو لا يُعدُّ النسب أعيانًا ولا أشياءً، وإنما هي أمور عدمية بالنظر إلى حقائقها، ولذلك قال:" فإذا لم يكن في الوجود شيء سواه فليس مثله شيء لأنه ليس ثم"[٢] أي أنه ليس ثم وجود مستقل يماثله، وإنما هي نسب، فإذا كانت عدمية فلا يمكن أن يؤثر الله بها في الممكنات؛ فلا تأثير للعدم في إيجاد الممكنات، وذكر في موضع آخر:" فإن العجب ليس من موجود يؤثّر وإنما العجب من معدوم يؤثر، والنسب كلها أمور عدمية، ولها الأثر والحكم"[٣]؛ ثم يعود مناقضًا نفسه ليجعل لها نوعا من الوجود حتى يظهر الكون من العدم للوجود؛ فيقول: "... فما خرج موجود عن تأثير وجودي وعدمي، ولا مؤثر في الحقيقة إلا النسب، وهي أمور عدمية عليها روائح وجودية؛ فالعدم لا يؤثر من غير أن تشم منه روائح الوجود، والوجود لا أثر له إلا بنسبة عدمية"[٤].

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٣١٨).

(٢) المرجع نفسه(ج٤/٢١٨).

(٣) المرجع نفسه(ج٦/١٥٠).

(٤) المرجع نفسه(ج٧/٩٧).

استخلاصًا مما سبق يظهر أن كلام ابن عربي ليس له مستند لا شرعي ولا عقلي؛ فلقد حاول حل قضية الوجوب الإلهي عن طريق مفهوم النسب الذي ابتدعه، ولكن في الحقيقة إن اختراعه لمفهوم النسب؛ إنما زاد الطين بِلة، وأضاف إلى مصائب المسلمين مصيبة جديدة دخيلة علي الفكر الإسلامي، والله المستعان.

ثالثًا: التنزيه والتشبيه عند ابن عربي ومناقشته:

ارتبط التنزيه والتشبيه عند ابن عربي بصفات الله تعالى، وهو ما يتبع علاقة الصفة بالموصوف استكمالاً للصورة في الحديث عن صفات الله تعالى، وفيما يلي يتم بيان ذلك ثم مناقشته.

١. التنزيه والتشبيه عند ابن عربي:

يختلف مراد ابن عربي بالتنزيه والتشبيه عمن سبقه ممن تحدثوا في الصفات الإلهية من قبل نفيًا، واثباتًا، لقد ابتدع فيها معنى لم يسبق إليه سابق، يتماشى مع نظريته العامة[(١)]، ومن المعلوم أن تشبيه أهل السنة؛ هو الأخذ بظاهر آيات التشبيه سواء منها ما أشعر بالتمثيل أو التجسيم، مقرين أن اللّه يتصف بها بلا كيف، تحاشياً للوقوع في تجسيم صريح[(٢)].

أ. مراد ابن عربي من التنزيه والتشبيه:

يتبيّن مراد ابن عربي من التنزيه والتشبيه فيما يلي:

- تنزيه الله تعالى عند ابن عربي:

يعني ابن عربي بتنزيه الله ﷻ؛ أنه يتعالى في ذاته عن كل وصف، وكل حدّ[(٣)] وتقييد، ويكون بهذا المعنى غني عن العالمين محيطًا بكل شيء، ولا يحيط به شيء، ولا عِلْم، وهو في كل موجود غير متعين في موجود دون آخر[(٤)]، ولذلك قال:" فهو السميع لنفسه، البصير لنفسه، العالم لنفسه، وهكذا كل ما تسميه به، أو تصفه أو تنعته إن كنت ممن يسيء الأدب مع الله؛ حيث يطلق لفظ صفة على ما نسب إليه أو لفظ نعت؛ فإنه ما أطلق على ذلك إلا لفظ اسم فقال: ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴾ [الأعلى: ١]، وقال: ﴿ تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن: ٧٨]، وقال: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾[الأعراف: ١٨٠]، وقال في حق المشركين: ﴿ قُلْ سَمُّوهُمْ ﴾[الرعد:

---

(١) انظر: التعليقات على الفصوص، أبو العلا عفيفي(ج١/٣٢، ٦٨).

(٢) انظر: تنبيه الغبي، البقاعي(ص:٤٠-٤١).

(٣) الحدّ: هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة، حتى لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ما ليس منه. انظر: الفتاوى، ابن تيمية(ج٩/٢٥٥)، والألفاظ والمصطلحات، آمال العمرو(ص:١١٦).

(٤) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٣٠٩).

٣٣]، وما قال صفوهم ولا أنعتوهم؛ بل قال:﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الصافات: ١٨٠]؛ فنزه نفسه عن الوصف لفظًا ومعنىً، إن كنت من أهل الأدب"[١]، ويعبر ابن عربي عن كلمتي التنزيه والتشبيه بلفظ (الإطلاق، والتقييد والتحديد) إخبارًا عن من استخدمها، ويسميهم أهل الجناب الإلهي معيبًا ذلك عليهم[٢].

- **التشبيه عند ابن عربي:**

وأما التشبيه؛ فالله عنده مشبه، وتشبيهه يعني أن تعينات ذاته في صور الوجود؛ فمثلاً؛ هو يسمع ويبصر، لا بمعنى أن سمعه وبصره يشبهان سمع المخلوقات وبصرهم؛ بل بمعنى أنه متجلٍ في صورة كل من يسمع وما يسمعه، وكل من يبصر وما يبصره، أو أنه جوهر كل ما يسمع ويبصر.

وهذان التفسيران للتنزيه والتشبيه خاصان بابن عربي، متسقتان مع فلسفته في طبيعة الوجود، وهو أساس قوله بأن الحقيقة وحدة وكثرة، ظاهرة وباطنة، وحق وخلق، ورب وعبد، وأنها قديمة وحادثة، وخالقة ومخلوقة إلى غير ذلك من المتناقضات التي لا يكل قلمه عن ترديدها[٣]، ويشير لهذا المعنى في الفتوحات فيقول:

"تنزهنا عن التنزيه لما	**رأيناه يدل على الشبيه**
وقلنا ذاك حظ الحق منا	**بعلم الواحد الفرد النبيه**

التنزيه تحديد المنزه والتشبيه تثنية المشبه فيا ولي تنبه، وتفكّر فيمن نزه وشبه، هل حاد عن سواء السبيل؟ أو هل هو من علمه في ظل ظليل؟...المنزه يخلى والمشبه يحلي ويحلي، والذي بينهما لا يخلى، ولا يحلي بل يقول هو عين ما بطن وظهر "[٤].

ب. علاقة التنزيه بالتشبيه، ومعناها من حيث الإطلاق والتقييد عند ابن عربي:

تتبيّن علاقة التنزيه بالتشبيه عند ابن عربي فيما يلي:

- **علاقة التنزيه بالتشبيه:**

العلاقة بين التنزيه والتشبيه علاقة تكاملية؛ بحيث لا يقوم أحدهما بدون الآخر، وعلى أساس تثنية المشبه، كالحق والخلق، والإله والعالم؛ ولكن هناك نوع آخر من التنزيه تكلم عنه

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣٠٩/١).

(٢) انظر: تنبيه الغبي، البقاعي(ص:٤٢-٤٣).

(٣) انظر: التعليقات على الفصوص، أبو العلا عفيفي(ج٣٢/٢).

(٤) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٦٣/٨).

ابن عربي، وهو التنزيه الذي تتصف به الذات الإلهية في ذاتها، بعيدة عن كل تعين، مجردة عن كل نسبة إلى الوجود الخارجي، وهذا التنزيه لا يمكن أن يدركه عقل؛ بل هو فوق كل تحديد ويسميه التنزيه المطلق.

- **معنى التنزيه والتشبيه من حيث الإطلاق والتقييد عند ابن عربي:**

يعبّر ابن عربي عن معنى التنزيه والتشبيه؛ بالإطلاق، والتقييد أو التحديد، من باب الانتقاد لمن استخدم هذه الألفاظ، ولهذا يقول في الفصوص:" اعلم أيدك اللّه بروح منه أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد والتقييد"(١)، يشير هنا إلى التنزيه المطلق معيبًا ذلك، معللا أن التنزيه حكم، والحكم تقييد وتحديد للمحكوم عليه؛ لذلك لم يرتض القول الذي فيه تحديد وتقييد، والمنزه في نظره– بهذا المعنى– إما جاهل وهو الفيلسوف الذي ينكر الشرائع وما ورد فيها، وإما سيِّئُ الأدب وهو المعتزلي الذي يقول بالتنزيه المطلق، وكأنه يتجاهل ما ورد في القرآن من آيات صريحة تشعر بالتشبيه(٢)، ويشير إلى هذا المعنى في الفتوحات فيقول:" فإن التنزيه له درجات في العقل، ما دونه تنزيه بتشبيه، وأعلاه عند العقل تنزيه بغير تشبيه، ولا سبيل لمخلوق إليه إلا برد العلم فيه إلى الله تعالى، والتنزيه بغير التشبيه وردت به الشريعة أيضا، وما وُجد في العقل"(٣).

- **رفض ابن عربي للتنزيه والتشبيه:**

يجعل ابن عربي الإطلاق، والتقييد أو التحديد من آفات القول في الإضافات؛ فجعل إثبات الإطلاق في العلم بالله من أصعب العلم؛ لأن الإطلاق في حقه كذات؛ عبارة عن عجز عن معرفته، وأما عن كونه إلهًا لا ذاتًا؛ فالأسماء الحسنى تقيده، والمرتبة تقيده، ومعنى تقييده طلب المألوه له بما يستحقه من التنزيه، والتنزيه تقييد، والعلم به من كونه إلهًا يثبت شرعا وعقلا؛ وعلى أساس أن التنزيه وظيفة العقل، وهو ما يقابل التقييد، والتنزيه والتشبيه آت من قِبل الشرع؛ فالشرع أقرب إلى الإطلاق في الله من العقل(٤)، لذلك يقول:" ومن ذلك السلامة من الآفات في الإضافات... والعارف ينظر في الإضافات فيحكم فيه بحسب ما أضيف إليه"(٥)، وبهذا يتبيّن رفض ابن عربي للتنزيه المطلق، ويعتقد أنه تقييد وتحديد للذات الإلهية،

---

(١) التعليقات على الفصوص، ابو العلا عفيفي(ج١/٦٨).

(٢) انظر: تنبيه الغبي، البقاعي(ص:٤١).

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٢/٤٤٣).

(٤) انظر: المرجع نفسه(ج٨/٢٠٤).

(٥) المرجع نفسه(ج٨/٢٠٤).

ويسميه كذلك، ويرفض تنزيه العقل لقناعته أنه قاصر عن ذلك، والفاعل للتنزيه إما جاهل أو سيء الأدب مع الله، مكذب للحق والرسل، فابن عربي لا يريد أن يحصر الإله في ذات معينة يصح تنزيهها وإنما الإله المنزّه عنده ظاهرًا في كل مظهر، وعليه فلا يصح التنزيه لكل مظهر من مظاهر الوجود لذلك عاب على من نزّه وسماه تقييد.

ت. علاقة التنزيه والتشبيه، بوحدة الوجود عند ابن عربي:

اشتهرت عبارة لابن عربي يقول فيها: " فإن للحق في كل خلق ظهوراً؛ فالحق محدود بكل حدّ"[١]، فهي جملة صريحة واضحة، في التعبير عن وحدة الوجود من ناحيتي التنزيه والتشبيه؛ فهو يُعدّ الحق ظاهرًا في كل مفهوم (أي مدرك بالفهم)، وهو الباطن عن كل فهم؛ فظهور الحق تقييده، وهذا هو التشبيه، وبطونه إطلاقه، وهو التنزيه؛ فالحق ظاهر بمظهر الخلق ظاهرًا وباطنًا، وباطنه هي الذات الأحدية، وأما ظاهره؛ فالعالم بجميع ما فيه؛ وعليه فتعريف الحق تعريف جميع الموجودات[٢]، ويشير في نصوص الفتوحات إلى هذا المعنى فيقول:" والعارف من يرى الحق في كل شيء؛ بل يراه عين كل شيء"[٣]، ويقول:" فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"[٤]، ويقول:" ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به"[٥].

ذكر ابن عربي أبيات له تلخص مذهبه في التشبيه والتنزيه يقول فيها:

"فإن قلت بالتنزيه، كنت مقيدًا	**وإن قلت بالتشبيه، كنت محددًا**
وإن قلت بالأمرين، كنت مسددًا	**وكنت إمامًا في المعارف سيدًا**
فمن قال بالإشفاع، كان مشرّكًا	**ومن قال بالإفراد، كان موحدًا**
فإياك والتشبيه، إن كنت ثانيا	**وإياك والتنزيه إن كنت مفرّدًا**
فما أنت هو، بل أنت هو، وتراه في	**عين الأمور مسرّحًا ومقيدا"**[٦].

---

(١) التعليقات على الفصوص، ابو العلا عفيفي(ج١/٣٣).

(٢) المرجع نفسه(ج١/٣٣).

(٣) المرجع نفسه(ج٧/٢٧١).

(٤) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٤/١٣٢).

(٥) المرجع نفسه(ج١/٤٢١).

(٦) انظر: شرح فصوص الحكم، الجامي(ص:١٢٤)، وتنبيه الغبي، البقاعي(ص:٤٤).

ومراد ابن عربي من الأبيات؛ إن قلت بالتنزيه المطلق وحده قيدت الحق؛ لأن كل تنزيه فيه معنى التقييد، وإن قلت بالتشبيه وحده، قيّدت الحق وحصرته، والصحيح أن تقول بالتنزيه والتشبيه معاً من وجهين مختلفين، وهذا هو ما تقتضيه المعرفة الصوفية، ومن يثبت وجود الحق والخلق– اللَّه والعالم– على أنهما وجودان مختلفان وحقيقتان منفصلتان؛ مشركون، والذين يقولون بوجود حقيقة واحدة مفردة؛ موحدون؛ فإن قلت بالإثنينية؛ فاحذر التشبيه، وإلا وقعت في التجسيم؛ وإن قلت بالفردية، فاحذر التنزيه المطلق، لأن في ذلك إغفالًا لوجود العالم الذي هو أحد وجهي الحقيقة الفردية، وإذا فهمت من التنزيه الإطلاق، ومن التشبيه التقييد، ونظرت إلى الحق على أنه في عين الوجود مسرَّحاً ومقيداً، أدركت أنك هو من وجه، وأنك لست هو من وجه[(١)].

٢.مناقشة ابن عربي في مسألة التنزيه والتشبيه:

تبين مما سبق أن تنزيه الله تعالى بلغ عند ابن عربي أن جعله متواجدًا في كل موجود، وكذلك التشبيه، الذي أخذ معنى الحلول تمامًا؛ إذ جعل الإله جوهر كل شيء، ويربط ابن عربي بين التنزيه والتشبيه بفلسفة عجيبة، عائبًا على من قال بالتنزيه وحدة، أو بالتشبيه وحده، فلا بد من الاثنين معًا؛ حتى لا يقع المطبق في معنى التقييد والإطلاق، فالقول بالتنزيه وحده، أو التشبيه وحده؛ تقييد، وهو ما يتنافى مع ما يريد من وحدة الوجود التي تجعل الخلق والحق شيئًا واحدًا، إن هذا التفسير وهذا الفهم هو خاص بابن عربي لم يسبق إليه قبله أحد، وهو قول مبتدع يخالف صحيح القرآن الكريم، وصحيح السنة النبوية، والعقل والفطرة، يتبيّن ذلك فيما يلي:

أ. أدلة القرآن على نصوص التنزيه والتشبيه لله تعالى:

نصوص التنزيه والتشبيه في القرآن كثيرة، لكن؛ لله ﷻ صفات تليق بجلاله، وألوهيته، وللعبد صفاته التي تناسب بشريته، قال الله تعالى منزهًا نفسه عن التشبيه والتمثيل :﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ** ﴾ [الشورى:١١]، وقال:﴿ **هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا** ﴾ [مريم: ٦٥]، وقال:﴿ **وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ** ﴾ [الإخلاص: ٤]، أي لا نظير له بوجهٍ من الوجوه، وقال:﴿ **وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ** ﴾ [النحل:٦٠]، أي الوصف الذي لا يشبه وصف غيره، وقال:﴿ **فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ** ﴾ [النحل: ٧٤]، أي لا تجعلوا لله الشبيه والمِثْل فإن الله تعالى لا شبيه له ولا مثيل له، فلا ذاته يشبه الذوات ولا صفاته تشبه الصفات[(٢)].

---

(١) انظر: شرح فصوص الحكم، الجامي(ص:١٢٤)، وتنبيه الغبي، البقاعي(ص:٤٤).

(٢) انظر: تفسير المراغي، المراغي(ج١٤/١١٣)، والتحرير والتنوير، ابن عاشور(ج٢٢/٣٥٨).

ب. قيام دليل السنة، على التنزيه والتشبيه لله تعالى:

الأحاديث النبوية التي وردت في تنزيه الله تعالى هي تنزيه عن المكان ومن ذلك قول النبي ﷺ:" أَنْت الظَّاهِر فَلَيْسَ فَوْقك شَيْء وَأَنت الْبَاطِن فَلَيْسَ دُونك شَيْء"[١] وهو دليل على نفي المكان عنه تعالى؛ وإذا لم يكن فوقه شيء ولا دونه شيء لم يكن في مكان[٢].

والوارد في كتاب الله تعالى أو سنة نبيه ﷺ من الألفاظ التي قد توهم ظواهرها اللغوية تشبيه الله تعالى بخلقه، لا يجوز حملها على ظاهرها اللغوي ومعناها الحقيقي، كلفظ العين واليد والوجه والاستواء وغيرها من ألفاظ اللغة العربية الدالة على الأعضاء والجوارح، وتستلزم مشابهة الخلق، ومنها ما كان مجملاً يحتمل حقًا وباطلاً كلفظ (الجهة)، ويراد بلفظ الجهة ما هو موجود وما هو معدوم، ومن المعلوم أنه لا موجود إلا الخالق والمخلوق، فإذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله تعالى كان مخلوقا، والله تعالى لا يحصره شيء، ولا يحيط به شيء من المخلوقات، تعالى الله عن ذلك. وإن أريد بالجهة أمر عدمي، وهو ما فوق العالم، فليس هناك إلا الله وحده. فإذا قيل: أنه في جهة بهذا الاعتبار، فهو صحيح، ومعناه: أنه فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع، عال عليهم[٣].

فنفي الجهة عن الله لفظ مجمل مبتدع؛ إذ ليس في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه ﷺ ؛ أن الله ليس في جهة؛ بل النصوص مصرحة بأنه تعالى فوق:﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾[الأنعام: ١٨] وقال:﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الملك: ١٦] فهو سبحانه في العلو،﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] والعرش فوق المخلوقات، والله فوق العرش[٤].

قال ابن تيمية: "لفظ الجهة قد يراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقًا، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش، أو نفس السموات، وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم"[٥]؛ فإذا أُريد بالجهة ما وراء العالم فالنافي للجهة مبطل، إذ ليس وراء العالم شيء مخلوق؛ بل وليس وراء العالم شيء موجود إلا الله تعالى، وإذا أريد بالجهة شيء مخلوق، مثل أن يراد بالجهة نفس السماء أو العرش، وأن الرب سبحانه حالّ في ذلك؛ فالنافي

---

(١) [صحيح مسلم، مسلم، كتاب الذكر والدعاء/ باب ما يقول عند النوم، ٤/ ٢٠٨٤: رقم الحديث ٢٧١٣].

(٢) انظر: الإلهيات، البيهقي(ص:٣٤٨)، والصفات الإلهية، محمد جامي(ص:٢٢٩).

(٣) انظر: شرح الطحاوية، ابن أبي العز(ج٢/٢٦٦).

(٤) انظر: شرح الطحاوية، البراك(ص:١٤٤).

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية(ج٣/٤١).

لهذا محقّ والمثبت له مبطل[1]؛ فالله منزه من أن يحيط به شيء من المخلوقات؛ بل هو تعالى أعظم وأكبر من أن يحيط به شيء من المخلوقات؛ لأنه تعالى العظيم الذي لا أعظم منه فهو الذي ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾[البقرة: ٢٥٥]، وهو الذي ﴿ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ﴾[فاطر: ٤١] ﴿ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾[الزمر: ٦٧] لا يحيط به شيء من الجهات؛ لكنه في العلو فوق جميع المخلوقات، بائن من خلقه، ليس في ذاته شيء من مخلوقاته، ولا في المخلوقات شيء من ذاته[2].

وقد بيّن ابن الجوزي ذلك، منكراً على المشبهة والمجسمة، الذين أخذوا بالظواهر في الأسماء والصفات، فسمّوها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل، ولا من العقل، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى، ولا إلى إلغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدث[3].

ت. دليل الإجماع على قيام التنزيه والتشبيه لله تعالى:

وقد أجمع علماء أهل السنة والجماعة أنّ السبيل في فهم الآيات المتشابهة هو تنزيه الله تعالى، من خلال بيان منهج السلف في الصفات القائم على إثباتها لله تعالى كما وردت من غير تمثيل ولا تكييف، ولا تحريف ولا تعطيل[4]؛ فالذي عليه أهل السنة وأئمة الفقه والأثر في هذه المسألة، هو: الإيمان بما جاء عن النبي ﷺ فيها والتصديق بذلك وترك تحديد الكيفية في شيء منه[5].

يتبيّن مما سبق طريقة ابن عربي في تقسيم التوحيد وتعامله مع أنواعه؛ فقد جاء حديثه عن الذات الإلهية بتسميات مستحدثة، ومصطلحات ومفاهيم جديدة، وكذلك توحيد الألوهية، والربوبية، والأسماء والصفات؛ فقد كان محتواها ومضمونها فيه الكثير من المخالفات والمغالطات التي تم معالجتها، والرد عليها في مضمون كل نوع من أنواع التوحيد.

احتوى هذا الفصل على الإلهيات عند ابن عربي في الفتوحات المكية، وقد ضم الكثير من العقائد الحاتميه الخاصة به، والتي انفرد بها عن غيره؛ فكان الحديث أولاً عن عقائده

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية(ج٣/٤٢).

(٢) انظر: شرح الطحاوية، البراك(ص:١٤٥).

(٣) انظر: دفع شبه التشبيه، ابن الجوزي(ص:٧).

(٤) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن المحمود(ج٣/١٠٨١).

(٥) انظر: منهج الشيخ رضا، تامر متولي(ص:٣٦٠).

الخاصة به كوحدة الوجود، والحقيقة المحمدية، والانسان الكامل، والتي صبغ بها بعد ذلك العقائد الأساسية التي ينبني عليها توحيد الله تعالى، بألوهيته، وربوبيته، وأسمائه وصفاته؛ فملأ بها فتوحاته، وخلط الغث بالسمين، والجيد بالرديء، ووضع السّم في الدسم؛ ليجعل بعد ذلك كل حديثة مبني على تلك العقائد، وقد تم عرضها مفصلة حسب المباحث والمطالب، والرد عليه ومناقشتها، ونقض ما بطل منها.

الفصل الثالث:
النبوات والسمعيات عند ابن عربي في الفتوحات المكية ومناقشتها.

المبحث الأول:

النبوة عند ابن عربي في الفتوحات، ومناقشتها.

تعرّض ابن عربي للحديث عن النبوات في الفتوحات المكية وعلاقتها بالولاية، ومقام كل منهما وخصائصه، والذي سيتم عرضه فيما يلي:

المطلب الأول: مفهوم النبوة وأقسامها عند ابن عربي، في الفتوحات والرد عليه.

أخذ مفهوم النبوة عند ابن عربي شكلاً خاصًا انفرد به عن غيره من الصوفية؛ حيث قسم النبوة إلى قسمين؛ نبوة عامة، ونبوة تشريع، فقال:" اعلم أن النبوة البشرية على قسمين؛ قسم من الله إلى عبده من غير روح ملكي بين الله وبين عبده؛ بل إخبارات إلهية يجدها في نفسه من الغيب...، والقسم الثاني من النبوة البشرية هم الذين يكونون مثل التلامذة بين يدي المَلَك ينزل عليهم الروح الأمين بشريعة من الله في حق نفوسهم يتعبدهم بها..."(١)، وجعل لكل قسم منها مفهوم ومسميات ومضامين وخصائص مختلفة على النحو التالي:

أولاً: مفهوم النبوة العامة (الولاية)عند ابن عربي في الفتوحات والرد عليه:

عرّف ابن عربي النبوة العامة في الفتوحات بمفهوم جديد مختلف عن غيره تفرد بإضافات ومقومات تظهر على النحو التالي:

١. **مفهوم النبوة العامة (الولاية)عند ابن عربي:**

وهي القسم الأول من أقسام النبوة عند ابن عربي وهي محور الدراسة، ومحط اهتمامه؛ فهي النبوة العامة عنده؛ فقد عرّفها بأنها: منزلة يعيّنها رفيع الدرجات ينْزِلُها العبد بأخلاق صالحة، وأعمال حسنة في العامة، تعرفها القلوب ولا تنكرها النفوس، وتدل عليها العقول، وهي منزلة الإنباء الإلهي المطلق، وهي غير منقطعة، وتظهر في فتوحاته بصورتين: صورة الولاية، وصورة الوراثة؛ فإذا تحدث عن الولاية؛ فهو يتحدث عن صورة من صور النبوة، وكذلك إذا تحدث عن الوراثة؛ فإنما هي صورة من صور النبوة، ويقتضي عموم هذه النبوة عنده؛ أن تكون بدون تشريع، يحكمها شرع آخر الأنبياء محمد ﷺ؛ فهي خاصة بغير الأنبياء من الأولياء

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٣٨٣).

والورثة، فهي بهذا المعنى نمط اتصال قَبلي بين الحق والخلق متَحَقّق ومتجسد في الأشخاص(١)، وقد ذكر ابن عربي كل المعاني السابقة في الفتوحات(٢).

٢. مسميات النبوة العامة(الولاية) عند ابن عربي:

يُعبّر ابن عربي عن النبوة العامة، بجملة من المفردات منها؛ النبوة الباطنة، ونبوة عموم، ونبوة الأخبار، والوراثة النبوية، والنبوة المطلقة، والنبوة السارية، ونبوة الوارث، ونبوة الولي، والنبوة القمرية(٣).

٣. دلالات مفهوم النبوة العامة عند ابن عربي:

احتوى مفهوم النبوة العامة عند ابن عربي على بعض الدلالات تأتي على النحو التالي:

أ. تقسيم ابن عربي للنبوة: عامة ونبوة تشريع، دليل على فساد المعنى الذي ذهب إليه في فهم النبوة؛ فمن المعلوم من ديننا أن النبوة واحدة .

ب. جعل النبوة مرتبة وجودية ذات خصائص مميزة، تتحقق وتتجسد في الأنبياء المرسلين، والأنبياء غير المرسلين، والأتقياء من عامة المسلمين؛ فإذا أطلق ابن عربي لفظ (نبوة)؛ فهو يقصد المرتبة الوجودية، والمقام، ولا يقصد شخص النبي الذي يحمل تلك النبوة، بدليل أنه لما سُئل عن مقام الرسل من مقام الأنبياء؛ أجاب بذكره مرتبتها من بين أربعة مراتب حصر فيها سعادة الإنسان، وهي الايمان والولاية والنبوة والرسالة؛ فكان مقام النبوة في الرتبة الثانية، بعد الإيمان الذي هو الرتبة الأولى(٤).

ت. بيّن ابن عربي أن النبوة العامة تكون من الله إلى عبده من غير وحي ملكي ولا رسول؛ بل هي إخبارات إلهية يجدها النبي في نفسه من علم الغيب، ويقصد هنا الولي صاحب النبوة العامة التي هي الولاية(٥).

ث. ظهور النبوة في الفتوحات المكية على صورتين: صورة الولاية وصورة الوراثة، يعني أن الحديث عن واحدة من هاتين الصورتين تعني الحديث عن النبوة عند ابن عربي.

---

(١) المقصود بنمط الاتصال القبلي، أي يكون الاتصال فيه قبل الإيحاء. انظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:١٠٤٠).

(٢) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٣٨٣)، و(ج٣/١٣٥).، و(ج٥/٤٢١)، و(ج٥/٢١).

(٣) المرجع نفسه(ج٣/١٣٥)، و(ج٣/٣٨١)، و (ج٥/١٤٨)، و(ج٥/٤٢١)، و(ج٦/٢٨)، و(ج٨/٦٧).

(٤) انظر: المرجع نفسه(ج٣/٧٩).

(٥) انظر: المرجع نفسه(ج٣/٣٨٣).

ج. يرى ابن عربي أن النبوة اختصاص إلهي، ربما تقع لمن ليس لديه علم بالشرع، بدليل قوله:" النبوة في نفسها: اختصاص إلهي، يعطيه لمن يشاء من عباده، وما عنده خبر بشرع ولا غيره..." [١].

٤. مقومات النبوة العامة(الولاية) عند ابن عربي:

تتضمن النبوة العامة (الولاية)عدد من المقومات التي أضافها لها ابن عربي في الفتوحات ظهرت على النحو التالي:

أ. اتصافها بأنها مقام يرثه الولي من النبي؛ بحيث يكون بالأصالة للنبي، وبالتبعية للولي؛ كنور القمر في نبوة الوارث، يتبع نور الشمس في نبوة النبي[٢]، وقد أشار ابن عربي لهذا المعنى في الفتوحات فقال:" فالولي لا يأخذ النبوة من النبي، إلا بعد أن يَرِثَها الحقُ منهم – الأنبياء– ؛ ثم يلقيها إلى الولي" [٣]، وقال:" فنبوة الوارث قمرية، ونبوة النبي والرسول شمسية"[٤]، ليبيّن أن نورها مستمد من النبوة الشمسية، ولا يستقل دونه.

ب. اختصاصها بمصطلح (الظاهر والباطن) وهو نظرية صوفية تُعدّ من أهمّ وأخطر النّظريّات التي يقوم عليها البناء المعرفي[٥]، ودليل استخدامه لهذا المصطلح من الفتوحات قوله:" .. فالنبوة الظاهرة – نبوة الأنبياء– هي التي انقطع ظهورها، وأما الباطنة – نبوة الأولياء والورثة– فلا تزال في الدنيا والآخرة"[٦].

ت. علو رتبة أصحاب الولاية العامة بدليل تنزل الملائكة عليهم بالبِشْر، كما ادعى ابن عربي في الفتوحات:" ثم استقاموا على طريقهم...، تتنَّزل عليهم الملائكة، وهذا التنزل، هو النبوة العامة، لا نبوة التشريع، تتنزل عليهم بالبشر... أي لا تخافوا ولا تحزنوا"[٧].

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٥/٢١).
(٢) انظر: المرجع نفسه (ج٣/٣٨١)، و(ج٦/٢٨).
(٣) المرجع نفسه(ج٣/٣٨١).
(٤) المرجع نفسه(ج٨/٦٧).
(٥) انظر: المرجع نفسه(ج٥/٤٢١).
(٦) المرجع نفسه(ج٥/٤٢١).
(٧) المرجع نفسه (ج٣/١٣٥).

ث. خلو النبوة العامة(الولاية) من معالم التشريع، ورغم ذلك هي مستمرة، قال ابن عربي:" فقد يكون الولي بشيراً ونذيراً؛ ولكن لا يكون مشرعاً؛ فإن الرسالة والنبوة والتشريع قد انقطعت؛ فلا رسول بعده ولا نبي أي: لا مشرع ولا شريعة"[١].

ج. وجود علاقة عموم وخصوص بين مصطلحي الولاية والنبوة؛ فالولاية هي الفلك المحيط الجامع للأنبياء والأولياء، والولاية عامة والنبوة خاصة، وعليه فكل نبي هو ولي، وليس كل ولي نبي مرسل، وبيّن هذا ابن عربي في الفتوحات فقال:" فالولاية الفلك المحيط الجامع للكل- الأنبياء والأولياء"[٢].

ح. ثبات النبوة العامة (الولاية)، لحفظ الله تعالى لها من خلال اسم الله (الولي)، بينما النبوة والرسالة من درجاتها؛ وقد انقطعت؛ لأنه لا مستند لها في الأسماء الإلهية، كما قال ابن عربي:" والولاية لها الأولية... وتثبت ولا تزول، ومن درجاتها النبوة والرسالة؛... ومن أسمائه الولي، وليس من أسمائه نبي ولا رسول؛ فلهذا انقطعت النبوة والرسالة؛ لأنه لا مستند لها في الأسماء الإلهية، ولم تنقطع الولاية، فإن الاسم الولي، يحفظها...[٣].

٥. الرد على ابن عربي في مفهوم النبوة والولاية:

احتوى مفهوم النبوة العامة (الولاية) عند ابن عربي، وما رتب عليه من مقاصده الخاصة، التي أوضحها المفهوم، على العديد من المخالفات، والتي سيتم بيانها على النحو التالي:

أ. جاءت الولاية في القرآن الكريم يراد بها المدح مرة، ويراد بها الذم مرة أخرى، حسب إطلاقها، لأن صاحبها إما أن يكون ولياً لله تعالى أو ولياً للشيطان، وبين الولايتين من البعد والانفصال ما يعرفه كل مسلم سليم الفطرة صافي العقيدة[٤]، بينما نظر ابن عربي إلى الولي والولاية بنظرة غير التي هي في مفهوم الإسلام للولاية الشرعية، فجعل الولي الصوفي لا حدّ لصلاحياته في هذا الكون، فتوسع في إطلاقها، وخرج بها عن مدلولها الصحيح؛ حيث أعطى الولي قدرة أعظم من قدرة النبي نفسها؛ فهو الناطق بغير وحي، مستمر بغير انقطاع مما قد يجعلها بهذا الحال تدخل في معاني الحلول والاتحاد، ووحدة

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤/٨).

(٢) المرجع نفسه(ج٥/٢١).

(٣) المرجع نفسه(ج٥/١٤٨)

(٤) انظر: فرق معاصرة، غالب عواجي(ج٣/١٠١٥).

الوجود؛ فقد صار الولي يملك العلم اللّدنّي[1]، وبهذا المعنى يتساوى الولي مع الله تعالى في صفاته، وهذا هو التنقص بعينه للأنبياء، وكل ذلك مخالف لمعنى الولاية في الإسلام التي تنتج عن طاعة الله تعالى والمتابعة لنبيه ﷺ.

ب. النبوة عند ابن عربي هي بمثابة نمط اتصال بين الحق والخلق، كما أنها عبارة عن مرتبة وجودية ومكانة، وهذا على خلاف ما ورد في النصوص الشرعية؛ حيث أن النبوة هي اصطفاء من الله ﷻ، وهي مكانة شريفة رفيعة، يختص بها الله من يشاء من عبادة، قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ﴾[الحج:٧٥]، وقال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران:٣٣]، أما أنها نمط اتصال بين الحق والخلق، فمن ناحية التشريع؛ نعم لأن الأنبياء هم الذين يبلغون الشرائع عن الله ﷻ للناس عن طريق الوحي، أما اتصال العبد بالله ﷻ سواء كان نبيًا أو وليًا أو شخصًا عاديًا، فلم يجعل الله تعالى بينهما واسطة؛ لقوله:﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌۖ أُجِيبُ دَعۡوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ ﴾[البقرة:١٨٦]، فاتصال النبوة للتكليف ببلاغ التشريع للناس فقط، وأما كلمة الوجود والأعيان؛ فهي من مصطلحات أهل الكلام.

ت. قسم ابن عربي النبوة إلى ولاية، ووراثة[2]، وجعل لكل منها خصائص، ومسميات مختلفة، وهذا على خلاف ما قال به ثقات أهل العلم؛ بأنه لم يرد عند السلف أن النبوة لها أقسام أبدًا، فالنبوة هي تكليف من الله تعالى للنبي ليبلغ قومه، قال تعالى:﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ إِمَّا يَأۡتِيَنَّكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي فَمَنِ ٱتَّقَىٰ وَأَصۡلَحَ فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴾ [الأعراف:٣٥]، لقد بنى ابن عربي على مفهوم النبوة معاني كثيرة منها ما هو غير صحيح؛ فليس للنبوة ظاهر وباطن، ولا توزن الولاية بميزان النبوة بعد انقطاع الوحي؛ فالولاية ليست تشريعية لكونها في عباد الله الصالحين، وحتى إن كان الولي ذو قدْر ومنزلة عند الله تعالى، لكن ليس كما يعتقد ابن عربي والصوفية أمثالة، بأنها تسد مسد النبوة.

---

(١) العلم اللّدنّي: هو العلم الذي يقذفه الله في القلب إلهاماً بلا سبب من العبد، وسمّي لدنيًا؛ لأنه يأتي من لدّن الله تعالى، وهو ينبئ عن فهم عمق كبير، وقد ذكر في قصة موسى والعبد الصالح الخضر في قول الله تعالى:﴿ فَوَجَدَا عَبۡدٗا مِّنۡ عِبَادِنَآ ءَاتَيۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِنَا وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا ﴾ [الكهف:٦٥].انظر: معجم المناهي اللفظية، بكر أبو زيد(ص:٣٨٥).

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٣٨١)، و(ج٦/٢٨).

ث. ذكر ابن عربي بعض الاضافات لمسمى النبوة العامة، وذلك تنفيذً لأغراضه وأهوائه، مثل إضافة كلمة(الباطنة) للنبوة؛ ليسوغ لنفسه التشريع من غير وحي، فعلم الباطن عنده، هو علم إلهي يجعله في قلب العبد لا يقف عليه أحد من الخلق[1]، وبهذا ينفرد عن الخلق بعلم الله تعالى حسب ما يدعي، وكذلك إضافة كلمة(عموم) للنبوة التي يقصد بها الولاية، ليجعلها سارية في البشر من غير توقف إلى قيام الساعة، ولذلك أضاف إليها أيضًا كلمة(سارية)، وكلمة(مطلقة)؛ لتكون بلا قيود، وتتحرر من اصطفاء الله تعالى لها، وكلمة(وارث)؛ لتكون ميراث له؛ فهو يرى في نفسه الأهلية لتورثها.

ج. ذكر بأن النبوة العامة من غير وحي ملكي وأنها إخبارات إلهية يجدها في نفسه من الغيب[2]، وهذه مخالفة واضحة في تعدي ابن عربي على علم الغيب الإلهي، وتصنيفه لنبوة الولاية أنها إخبارات إلهية غيبية، تعدٍ على ربوبية الله تعالى في توزيعه لأقداره؛ فالله تعالى لا يطلع على الغيب إلا من سمّى وأراد، قال تعالى:"﴿ **عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا ٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ فَإِنَّهُۥ يَسۡلُكُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدٗا** ﴾ [الجن: ٢٦ – ٢٧].

ح. دعوى ابن عربي أن النبوة تورث، تردها أحداث سيرة النبي ﷺ، فلم يرث نبوته ﷺ أحدًا من أهله، وقد ورد في نص صحيح عنه ﷺ :" نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاء لَا نورث"[3] وقال ﷺ:" لَا نُورَثُ، مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ"[4]؛ فلو كانت النبوة ميراث لكان جديرًا بهذا الميراث أهل بيت النبي ﷺ.

خ. استخدام ابن عربي مصطلح (الظاهر والباطن) في النبوة؛ فجعل النبوة الظاهرة هي نبوة الأنبياء التي انقطع ظهورها، وأما الباطنة؛ فهي نبوة الأولياء والورثة المستمرة، والحقيقة؛ أن (الظاهر والباطن) هو في الأساس فكرة شيعية تسربت إلى التصوف، واعتنقها الصوفية بتمامها تتضمن تقسيم الشريعة إلى الظاهر والباطن في كل شيء[5]، فالنبوة هي الميثاق والعهد المأخوذ على الأنبياء، بعدم انقطاع النبوة، لا يتبدل ولا يتغير ولا يحل محله نبوة وليّ، ولا يُورّث، قال تعالى: ﴿ **وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم مِّن كِتَٰبٖ وَحِكۡمَةٖ ثُمَّ**

---

(١) انظر: التعرف، الكلاباذي(ص:٨٧).

(٢) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٣٨٣).

(٣) فتح الغفار، الصنعاني(ج٣/١٣٧٩).

(٤) [صحيح مسلم، مسلم، كتاب الجهاد والسير/ باب حكم الفيء،١٣٧٧/٣: رقم الحديث ٤٩].

(٥) انظر: التصوف، إحسان ظهير(ص:٢٤٣).

﴿ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مُّصَدِّقٞ لِّمَا مَعَكُمۡ لَتُؤۡمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥۚ قَالَ ءَأَقۡرَرۡتُمۡ وَأَخَذۡتُمۡ عَلَىٰ ذَٰلِكُمۡ إِصۡرِيۖ قَالُوٓاْ أَقۡرَرۡنَاۚ قَالَ فَٱشۡهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾ [آل عمران: ٨١].

د. ادعى ابن عربي علو رتبة أصحاب الولاية بدليل تنزل الملائكة عليهم(١)، وفي هذا ما يخالف الاعتقاد الصحيح في خاصية نزول الملائكة؛ فالله أعلم على من تنزل وكيف تنزل؟؛ ولم يسمّ الله تعالى تنزل ملائكي بالصفة التي يذكرها ابن عربي؛ فإن هذا اعتداء على خصائص الإله وتقوُّل على الله ﷻ، قال تعالى: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنۡ أَمۡرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦٓ ﴾ [النحل: ٢].

ذ. دعوى ابن عربي باستمرار النبوة العامة، وعدم انقطاعها(٢)، دعوى مردودة جملةً وتفصيلاً، فتفاصيلها كلها تنقضها النصوص الصحيحة كما تبيّن سابقًا من ناحية خلوها من الوحي، والتشريع، وتوارثها، واختيار أهلها، وغير ذلك، ومردودة أيضًا جملةً؛ لأن الله تعالى جعل النبوة في الأرض لأجل مسمى، دلت علية نصوص السنة النبوية الصحيحة فقال ﷺ: "تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا"(٣)؛ فالدعوى باستمرار النبوة غير صحيحة، وأما إن كان يقصد بها نبوة الولاية، فإن كانت نبوة الأنبياء قد رفعت؛ فمن باب أولى أن ترفع غيرها.

ر. دعوى حفظ الولاية باسم الله (الولي)(٤)، دعوى مردودة أيضًا، لأن مفهوم الولاية، ومعنى اسم الله (الولي)، لا علاقة له أبدً بمقصود ابن عربي فالولاية آتية من الموالاة أي المتابعة لما يأمر الله ﷻ والانتهاء عما نهي، فتؤدي إلى محبة الله ﷻ ونصرته وهي حاصلة لكل المؤمنين الأتقياء، قال تعالى: ﴿ أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ٦٢ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ﴾ [يونس:٦٢-٣٦]؛ لكن ابن عربي أسقط على اسم (الوليّ) تفسيرًا خاصًا به، فجعل اشتقاق الولاية من اسم الولي سببًا في تفضيلها على النبوة بالحفظ والدوام، ويحاول الإقناع بفكرته بأن النبوة والرسالة لم تسم باسم من أسماء الله تعالى، ولا

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/١٣٥).

(٢) انظر: المرجع نفسه (ج٣/١٣٥).

(٣) [مسند أحمد، أحمد، مسند الكوفيون، حديث النعمان بن بشير،٣٠/٣٥٥: رقم الحديث ١٨٤٠٦]، إسناده حسن، وثقة أبو داود الطيالسي، وذكره ابن حبان في "الثقات، وبقية رجاله ثقات رجال مسلم.

(٤) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/١٤٨)

يُعلم أن النبوة والرسالة لا تحفظ إلا إذا تسمت باسم من أسماء الله تعالى؛ إلا من عند ابن عربي؛ فهذا كلام لا يستقيم، وهو مردود لعدم نهوض حجته.

ثانيًا: مفهوم نبوة التشريع عند ابن عربي، والرد عليه:

ضمّن ابن عربي نبوة التشريع معاني جديدة، لم يسردها في النوع السابق للنبوة المتمثلة بالنبوة العامة(الولاية) وهو ما سيتم بيانه في الأسطر التالية:

١. مفهوم نبوة التشريع عند ابن عربي:

هي التي انقطع وحيها، وأنبياؤها، وهي مقام مختص به الأكابر من البشر، يُعطى للنبي المشرع ثم تنقطع، وتصير ولاية عامة، يرث مقامها التابع للنبي من غير تشريع، وانقطاعها بوجود رسول الله محمد ﷺ.[١]

٢. دلالات مفهوم نبوة التشريع عند ابن عربي:

تضمن مفهوم نبوة التشريع على عدد من الدلالات يمكن استنباطها على النحو التالي:

أ. نبوة التشريع هي القسم الثاني من أقسام النبوة عند ابن عربي، يذكرها في سياق مشعر أنها أقل منزلة ومكانة من نبوة الولاية؛ فيقول:"... والقسم الثاني من النبوة البشرية هم الذين يكونون مثل التلامذة بين يدي المَلَك ينزل عليهم الروح الأمين بشريعة من الله في حق نفوسهم يتعبدهم بها..."[٢].

ب. تأكيد ابن عربي على انقطاع الرسالة والنبوة مستدلاً بحديث النبي ﷺ :" لَا نَبِيَّ بَعْدِي"[٣].

ت. تختص نبوة التشريع بالأكابر من البشر، تعطى للنبي المشرع؛ ليرثها بعد ذلك الولي.

ث. نبوة التشريع هي مقام ومكانة، ولذلك لا تنقطع، إنما الذي ينقطع هو التشريع فقط.

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٦)، و(ج٣/١١٥)، و(ج٥/٥٦).

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٣٨٣).

(٣) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء/ باب ما ذكر عن بني اسرائيل،١٦٩/٤: رقم الحديث ٣٤٥٥].

٣. مسميات نبوة التشريع عند ابن عربي:

أفرد ابن عربي نبوة التشريع بمسميات خاصة أضافها إليها وهي: نبوة التشريع، ونبوة التكليف، والنبوة الخاصة، والنبوة المقيدة، ونبوة مكمَّلة، ونبوة رسالية، ونبوة شمسية، والنبوة الظاهرة(١).

٤. مقومات نبوة التشريع عند ابن عربي:

تقوم نبوة التشريع على أساسيات يمكن بيانها فيما يلي:

أ. انقطاع نبوة التشريع، وانقطاع الرسالة، بوفاة النبي ﷺ وقد أشار ابن عربي لهذا في الفتوحات فقال:"... لئلا يُتوهم أن النبوة باقية في الأمة؛ قال... إن النبوة والرسالة قد انقطعت فلا نبي بعدي(٢) ولا رسول"(٣).

ب. إثبات التغاير بين رتب الأنبياء بدليل قوله:" الأنبياء على نوعين: أنبياء تشريع، وأنبياء لا تشريع لهم، وأنبياء التشريع على قسمين: أنبياء تشريع في خاصتهم (غير رسل)، كقوله تعالى : ﴿إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ [آل عمران: ٩٣]،... وأنبياء تشريع في غيرهم وهم: الرسل"(٤).

ت. تُعطى للأكابر والخواص من البشر، ليصيروا مشرعين، ثم يرثها الولي وتصير بعده ولاية عامة، يرثها التابع للنبي من غير تشريع، وفي هذا يقول ابن عربي:" وأعلى الخواص فيه من العباد الرسل عليهم السلام، ولهم مقام النبوة والولاية والإيمان؛ فهم أركان بيت هذا النوع، والرسول أفضلهم مقاماً وأعلاهم حالاً ...؛ فالنبوة مقام عند الله يناله البشر، وهو مختص بالأكابر من البشر يعطي للنبي المشرّع، ويعطي للتابع لهذا النبي المشرع الجاري على سننه، قال تعالى:﴿ وَوَهَبْنَا لَهُۥ مِن رَّحْمَتِنَآ أَخَاهُ هَٰرُونَ نَبِيًّا ﴾ [مريم: ٥٣]"(٥).

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٦)، و(ج٣/١١٥)، و(ج٣/١٣٥)، و(ج٣/٣٨١)، و(ج٥/٥٦)، و(ج٥/١٤٨)، و(ج٥/٤٢١)، و(ج٦/٢٨)، و(ج٨/٦٧).

(٢) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء/ باب ما ذكر عن بني اسرائيل،١٦٩/٤: رقم الحديث ٣٤٥٥].

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/٥٦).

(٤) المرجع نفسه(ج٣/١١٥).

(٥) المرجع نفسه(ج٣/٦).

ث. استمرار أثر النبوة بعد انقطاعها ببقاء مقامها؛ ولهذا يقول:" فإن النبوة التي انقطعت بوجود رسول الله إنما هي: نبوة التشريع، لا مقامها..."[١].

٥. الرد على مفهوم نبوة التشريع عند ابن عربي:

احتوى مفهوم نبوة التشريع عند ابن عربي على بعض المغالطات يتم نقضها على النحو التالي:

أ. انقطاع النبوة بموت النبي ليس معناه أن الأمة بقيت بلا نبوة؛ لتحتاج بعدها إلى نبوة الولاية التي ابتدعها ابن عربي؛ فانتهاء النبوة، يعني انتهاءها كفترة زمنية مع بقاء نورها في الناس، فلا حاجة لهم بعدها إلى تشريع جديد ولا مشرعين؛ فقد جاءت كافية وافية مكتملة، قال تعالى:﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾[المائدة: ٣]، وقال ﷺ :" وَإِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ كِتَابَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَأَنْتُمْ تُسْأَلُونَ عَنِّي، فَمَا أَنْتُمْ قَائِلُونَ؟ " قَالُوا: نَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَلَّغْتَ وَأَدَّيْتَ وَنَصَحْتَ"[٢].

ب. يمكن نقض بعض الإضافات التي أضافها ابن عربي لمسمى نبوة التشريع مثل كلمة (نبوة مكمَلة)، وهذا يتعارض مع قول الله تعالى السابق بإكمال الدين؛ فالنبوة كاملة ولا تحتاج من يكملها، وكذلك لا تكون ملحقًا لتكون تكملة لشريعة أخرى، فهي الشريعة الأكمل في الوجود على الإطلاق، وكذلك إضافة كلمة(نبوة مقيدة)، ليحصرها في إطار زماني، وأشخاص معينين، وهذا يخالف كثير من النصوص الشرعية كقول النبي ﷺ:" قَدْ تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا لَا يَزِيغُ عَنْهَا بَعْدِي إِلَّا هَالِكٌ، وَمَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ، فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِمَا عَرَفْتُمْ مِنْ سُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، وَعَلَيْكُمْ بِالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، فَإِنَّمَا الْمُؤْمِنُ كَالْجَمَلِ الْأَنِفِ حَيْثُمَا انْقِيدَ انْقَادَ"[٣] والحديث يقرأ الزمان المستقبلي، مما يدلل على أن نبوة التشريع صالحة لكل زمان ومكان ولا حاجة بغيرها.

ت. يقلل ابن عربي من شأن نبوة التشريع؛ إذ شبه الأنبياء بالتلاميذ، مما يدلل على تقييده لفكرهم بزمان معين، وحصرة في حدود ضيقة، في حين أن الولي له مطلق التفكير، فيقول:" ... والقسم الثاني من النبوة البشرية هم الذين يكونون مثل التلامذة بين يدي المَلَك

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٦).

(٢) [صحيح مسلم، مسلم، كتاب الحج/ باب حجة النبي ﷺ،٢/٨٨٦: رقم الحديث ١٢١٨].

(٣) [صحيح الجامع الصغير، الألباني، باب حف القاف،٢/٨٠٥: رقم الحديث ٤٣٦٣].

ينزل عليهم الروح الأمين بشريعة من الله في حق نفوسهم يتعبدهم بها..."(١)، وتشبيه الأنبياء بالتلاميذ، لا يتناسب مع عظمة الوحي الإلهي لهم؛ فوحي الله لأنبيائه له مهابة وجلالة عظيمة لحملة كلام الله تعالى، وقد بين النبي ﷺ طريقة تلقيه للوحي فقال:" أَحْيَانًا يَأْتِينِي فِي مِثْلِ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ، فَيَفْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ مَا قَالَ، وَأَحْيَانًا يَأْتِينِي، يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلَكُ رَجُلًا، فَيُكَلِّمُنِي، فَأَعِي مَا يَقُولُ" قَالَتْ عَائِشَةُ:" وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ فَيَفْصِمُ عَنْهُ وَإِنَّ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا"(٢).

ث. دعوى ابن عربي بانتهاء نبوة التشريع، واستدلاله بحديث:" لَا نَبِيَّ بَعْدِي"(٣)، يقتضي في حقه أن ينتهي عن القول بنبوة الولاية.

ج. جعل ابن عربي ما استمر من النبوة هو مقامها فقط(٤)، وليس نورها وتشريعها، وتعاليمها، وذلك ليتسنى له الترويج لنبوة الولاية.

يتبين مما سبق مضمون مفهوم النبوة عند ابن عربي وما احتوى علية من مضامين ومغالطات ومخالفات شرعية، وإن المتأمل في فكرة النبوة عند ابن عربي، يجد أنه أعطي القدر الكبير من الاهتمام، والتفصيل؛ لنبوة الولاية التي ابتدعها، فابتدع لها مصطلحات أضافها عليها، وتقسيمات مختلفة، عارض بها المفهوم الصحيح للنبوة، وخالف النصوص الصحيحة، ومنهج أهل العلم في تقسيم النبوة، وقد تم الرد عليه فيما ادعاه.

المطلب الثاني: موقف ابن عربي من الأنبياء في الفتوحات ونقده.

كان لابن عربي النصيب الأكبر من الكلام عن أنبياء الله ﷺ في الفتوحات المكية الذي يعدّ أكبر مراجع الصوفية كما تبيّن سابقًا، ويسجل له بعض المواقف من أنبياء الله تعالى، سيتم عرضها فيما يلي ثم نقدها:

أولاً: مظاهر الغلو في الأولياء عند ابن عربي ونقده:

تعرض السطور التالية بعض مظاهر الغلو في الأولياء عند ابن عربي، ثم نقده.

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٣٨٣).

(٢) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب بدء الوحي/ كيف كان الوحي إلى الرسول ﷺ ،٦/١: رقم الحديث ٢].

(٣) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء/ باب ما ذكر عن بني اسرائيل،١٦٩/٤: رقم الحديث ٣٤٥٥].

(٤) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٦).

١. مظاهر الغلو في الأولياء عند ابن عربي:

دعت الغيرة ابن عربي؛ ليحسد أنبياء الله تعالى على نبوتهم؛ فإن الصوفية بشكل عام يعانون من عقدة (حسد النبوة)[١]؛ حتى قال بعضهم :"يا قومنا فاتتكم النبوة والرسالة لا تفوتكم الولاية"[٢]، وقد زاد ابن عربي غيرةً؛ بادعائه الاتصال بالأنبياء، ومحاورتهم ومشاركتهم مهام التكليف، وفيما يلي بعض المظاهر من الفتوحات التي تبيّن غيرة ابن عربي من أنبياء الله تعالى:

أ- حسد ابن عربي للنبي ﷺ على النبوة والرسالة:

يتابع ابن عربي الصوفية في عقدة (حسد النبوة)، ويظهر ذلك من خلال حسده للنبي ﷺ على النبوة وعلى الرسالة، وهو أمر عجيب قد يستغربه من لا يعرف تلك النصوص؛ فقد قال بعبارة صريحة واضحة:" ...؛ فهذا الحديث:" فلا رسول بعدي، ولا نبي"[٣]، من أشد ما جُرّعت الأولياء مرارته"[٤]، ويؤيد هذا ما قال في الفصوص:"... وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله"[٥].

ب- دعواه بعود النبوة على الأولياء بإذن من النبي:

أخذ ابن عربي يبرر لنفسه سبب تلك المرارة، ومنح نفسه مسوغات ليرث تلك النبوة، ويدّعي أن الرسول ﷺ، أذن له بذلك؛ فقال:" فأبقى الله تعالى علينا بعد انقطاع النبوة اسم (الولي) وهو من أسمائه سبحانه،... ولما علم رسول اللّه ﷺ أن في أمته من يجرّع مثل هذا الكأس... رحمهم؛ فجعل لهم نصيبا ليكونوا، بذلك، عبيد العبيد فقال للصحابة:" ليبلغ الشاهد الغائب"؛ فأمرهم بالتبليغ، كما أمره اللّه بالتبليغ...؛ فإن مقام الرسالة لا ينالها أحد، بعد رسول الله ﷺ...، ولهذا اشتد علينا غلق هذا الباب"[٦]، أي باب النبوة والرسالة، ويقصد ابن عربي بهذا الكلام؛ أن النبي ﷺ لما علم أن من أمته من يتجرع مرارة انقطاع النبوة والرسالة؛ رحمهم وجعل لهم نصيبًا من التبليغ؛ ليكونوا عبيد العبيد ويقصد بالعبيد هنا الرسل؛ فهم رسل الرسل أو عبيد

---

(١) انظر: الفلسفة والصحة العقلية، على زيعور(ص:٣٤٦)، وقطع الفلسفة الراهن، على زيعور(ص:٢٥٤)، والغياب والحضور، عبد الرحمن بو(ص:١١٩).

(٢) انظر: الولاية والنبوة، عمر النجار(ص:٣٨).

(٣) سبق تخريجه في المطلب الأول من هذا المبحث.

(٤) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣٤٦/١).

(٥) فصوص الحكم، شرح الجامي(ص:٣١٨).

(٦) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣٤٦/١).

العبيد الذين هم الرسل، وبذلك تكون عادت النبوة إلى الأولياء بإذن من النبي ﷺ كما يرى ابن عربي.

ت- تحصيل ابن عربي وصف النبوة[1]:

ذكر ابن عربي في الفتوحات عبارات بين التصريح والتلميح؛ بأنه من الأنبياء؛ فقال: "وأما النبوة، فقد حصل لنا منه ﷺ شعرة...، ولما أطلعني الله عليه لم يكن عن سؤال، وإنما كان عن عناية من الله؛ ثم إنه أيدني فيه بالأدب، رزقا من لدنه وعناية من الله بي،... وشكر لي ذلك فمنحني منه الشعرة التي ذكرناها اختصاصا إلهيا؛ فشكرت الله على الاختصاص بتلك الشعرة غير طالب بالشكر الزيادة"[2]؛يقصد ابن عربي بالشعرة هنا تكليف النبوة، ويذكر أن الله تعالى كلفه عناية منه ليس لأنه طلب ذلك؛ ثم قال في نص آخر أنه رأى رؤية قال له النبي ﷺ فيها:" إن فيك شعرة مني ولا صبر لها عني، هي السلطانة في ذاتيتك"[3]، وهذه الشعرة عنده تعني، باطن النبوة، التي تجوّز له الإرث النبوي ليحفظ حرمة الشريعة[4]، وقد ذكر هذا في موضع آخر وأن (النبوة الباطنة) لم تنقطع، فقال:" إن الله أخفى النبوة في خلقه وأظهرها في بعض خلقه؛ فالنبوة الظاهرة هي التي انقطع ظهورها وأما الباطنة؛ فلا تزال في الدنيا والآخرة لأن الوحي الإلهي والإيراد الرباني لا ينقطع إذ به حفظ العالم"[5]، يلمح بهذا أنه من أنبياء النبوة الباطنة.

ث- انحراف تصور الوحي عند ابن عربي:

ادعى ابن عربي أنه رأى الحق(الله ﷻ) في المنام مرتين وهو يقول له:" انصح عبادي"[6]، ومراد ابن عربي بهذه النصوص بيان أنه صاحب مكانة، ومقام، وأن الله ﷻ يوكل إليه مهام، ويكلمه بالمنام، لعله يحظى بمرتبة النبوة، حيث المكانة والشرف.

---

(١) انظر: الصوارم الحداد، الشوكاني(ص:٥١).
(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٣٤٩).
(٣) المرجع نفسه(ج١/١٦).
(٤) انظر: الولاية والنبوة، عمر النجار(ص:٨٣).
(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/٤٢١).
(٦) المرجع نفسه(ج١/٥٠٤)، و(ج٢/٤٠٩).

٢. نقض غلو ابن عربي في الأولياء:

أ- حرّمت الشريعة الإسلامية الحسد، لأنه من أخس الطباع، ومجامع الشرور الإنسانية، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[النساء: ٣٢] وقال تعالى: ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ﴾ [البقرة: ١٠٩]، دلت الآية على تحريم الحسد؛ لما فيه من مشابهة للكفار بأخلاقهم؛ فالحسد نارًا تتلظي في قلب الحاسد، وكلما ازدادت نعمة الله على عباده ازداد حسرة[١]، وقال تعالى: ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٥٤]، والآية تفيد توبيخهم بالحسد الذي هو شرُّ الرذائل وأقبحها[٢]، وقد بينت نصوص ابن عربي حسده للنبي ﷺ على النبوة والرسالة، وهو أمر مذموم، خالف فيه ابن عربي القرآن، وخالف السنة أيضًا في حديث:" لَا تَحَاسَدُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَقَاطَعُوا، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا"[٣]، فالحديث يبين المعنى الحقيقي للحسد بتمني زوال النعمة عن صاحبها، وهو حرام بإجماع الأمة.

ب- وأما دعوى عود النبوة على الأولياء بإذن من النبي ﷺ؛ فهي استنتاج مبتدع لنص موهوم، توهمه من خياله، لا سند له، ولا دليل في النصوص الشرعية؛ فأول معنى(ليبلغ الشاهد الغائب) على أنها للأولياء من الصحابة، الذين تلقوها من النبي ﷺ، ولو كان النبي ﷺ أذن لابن عربي أو الأولياء بالتبليغ على قصد التشريع، لم يكن يحتاج وسيطًا بينه وبينهم، ولكان ترك لهم البلاغ مباشرة، وهذا محال.

ت- وأما نصوص ابن عربي بتحصيله لوصف النبوة؛ وأنها لا زالت، وأن الله تعالى أخفاها بين خلقه؛ ليكون له نصيب امتثالها؛ فهي نصوص من وحي خياله، وذلك لأن اختيار أنبياء الله تعالى من شؤون الربوبية التي اختص بها سبحانه وحده، وقد ورد في القرآن الكريم الكثير من الآيات التي تدل على اختيار الله ﷻ واصطفائه لأنبيائة، ومن تلك الآيات؛ قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى [آل عمران:٣٣]، وقال: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ

---

(١) انظر: تفسير الفاتحة والبقرة، ابن عثيمين(ج١/٣٥٩).

(٢) انظر: تفسير المراغي، أحمد المراغي(ج٥/٦٥).

(٣) [صحيح مسلم، مسلم، كتاب البر والصلة/ باب النهي عن التحاسد والتباغض والتدابر، ١٩٨٣/٤: رقم الحديث ٢٥٥٩].

﴿ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ ٨٤ وَزَكَرِيَّا وَيَحۡيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلۡيَاسَۖ كُلّٞ مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ٨٥ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَٱلۡيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطٗاۚ وَكُلّٗا فَضَّلۡنَا عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ٨٦ وَمِنۡ ءَابَآئِهِمۡ وَذُرِّيَّٰتِهِمۡ وَإِخۡوَٰنِهِمۡۖ وَٱجۡتَبَيۡنَٰهُمۡ وَهَدَيۡنَٰهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴾[الأنعام: ٨٤-٨٧].

ث- وأما دعواه بالتكليف منامًا؛ فليس المنام محل تكليف في الشريعة، كما أنه ليس من حالات الوحي، وقد نهت السنة عن الكذب على المنام، وذم النبي ﷺ من يفعل ذلك بقبيح الصفات فقال:" إِنَّ مِنْ أَفْرَى الْفِرَى أَنْ يُرِيَ عَيْنَيْهِ مَا لَمْ تَرَ"(١)، فهذه من أعظم المصائب والبلايا التي أصابت الأمة بعد موت النبي ﷺ.

مما سبق تبين قدر الافتراء والكذب على النبوة وعلى النبي ﷺ، وعلى الوحي وادعاء استمرار النبوة، وما ذاك إلا لدوافع شخصية وأهواء ذاتية كلها تصب في مصلحة الصوفية الذي يرنو لسيادة الكون.

ثانيًا: اعتبار ابن عربي النبوة قوى نفسية مكتسبة والرد عليه:

يبيّن الموقف التالي تحصيل النبوة عند ابن عربي؛ ثم الرد عليه.

١. رأي ابن عربي في تحصيل نبوة الأنبياء:

يُؤيد ابن عربي المنهج الصوفي الذي يجعل النبوة مكتسبة بالرياضات، والقوى النفسية، ويظهر ذلك من خلال ما يلي:

أ. بيانه أن طريق النبوة مكتسب:

جعل ابن عربي النبوة مكتسبة، متبعًا لمنهج الصوفية بهذا الاعتقاد، وهذا امتداد لما قاله في موضوع النبوة سابقًا وأنها تؤول إلى الأولياء، وأنها لا تنقطع؛ فلا بد لها من وسيلة لاستبقائها، ومن ذلك أن تكون مكتسبة، وقد صرح ابن عربي بأن النبوة مكتسبة في الفتوحات فقال:" النبوة مقام عند الله يناله البشر، وهو مختص بالأكابر من البشر يعطي للنبي المشرع، ويعطي للتابع...؛ فإذا نظر إلى هذا المقام بالنسبة إلى التابع، وأنه باتباعه حصل له هذا المقام سمي مكتسبا، والعمل بهذا الاتباع اكتسابا، ولم يأته شرع من ربه يختص به"(٢)؛ إذًا فطريق النبوة مكتسب يعطيه النبي لمن يتبعه.

---

(١) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب التعبير/ باب من كذب في حلمه، ٤٣/٩: رقم الحديث ٧٠٤٣].

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٦).

ب.تصريحه أن القوى النفسية تفوق قدرة العقل:

لقد اتبع ابن عربي الفلاسفة في زعمهم لوجود القوى النفسية التي بها يكتسب الولي والنبي العلم بلا معلم، وإحداث المعجزات والتخييل، فقال:" وما علموا إن لله قوة في بعض عباده–يقصد الأنبياء والأولياء– تعطي حكمًا خلاف ما تعطي قوة العقل في بعض الأمور، وتوافق في بعض، وهذا هو المقام الخارج عن طور العقل"(١).

٢. الرد على ابن عربي في مسألة تحصيل النبوة:

النبوة هي وحي من الله تعالى، وليست قوى نفسية ولا هي مكتسبة، وقد بيّن هذا القرآن الكريم والسنة النبوية؛ فقال تعالى :﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴾ [الشورى: ٥١]؛ فدلت الآية على مراتب الوحي، وهو ما يعنى أنها خالصة من الله تعالى، وليس للنبي فيها أي قوى أو اختيار؛ فليست مكتسبة ولا جاءت بالدربة أو الرياضة؛ فهذا من كلام المتفلسفة والقرامطة الباطنية والإسماعيلية(٢)، وهو باطل من وجوه:

أ. أن ما يجعله الله في نفس الإنسان، يكون تارة واعظ خير بواسطة الملائكة، وتارة واعظ شر بواسطة الشياطين، فلا حيلة ولا حول للإنسان للتمييز بينهما إلا بتدخل قدرة الله تعالى، وبالتالي لا مكان للقول باكتساب النبوة.

ب. أن أنبياء الله تعالى جاءتهم الملائكة من ربهم بالوحي، ومنهم من كلمه الله تعالى، كما كلم موسى عليه السلام، فلم تكن النبوة فيهم بكسبهم ولا بعقولهم.

ت. أن الإنسان إذا فرغ قلبه من كل خاطر؛ فلا يمكن أن يعلم ما يحصل فيه من حق، أو باطل؛ إلا بوحي أو عقل أو سمع، ليس اكتسابًا.

ث. من زعم أن النبوة مكتسبة فقد استغنى عن الرسل والأنبياء، بل إن غيرهم قد يكون أفضل منهم، وهذا باطل.

ج. النبوة مؤيدة بالخوارق والمعجزات، التي تفوق العادة والمألوف، فمن المحال أن تكون على مستوى اكتساب البشر.

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤/٢٢٨).

(٢) انظر: الصفدية، ابن تيمية(ج١/١).

ح. النبي يبلغ عن شرائع وعقائد، ودستورًا كاملاً يصلح لقيادة الكون بأكمله، فلن يقدر العقل البشري وحدة على مثل هذا الترتيب والنسق إلى بوحي من الله تعالى.

خ. القول بأن النبوة مكتسبة، وأنها استعداد من الإنسان بالرياضة والتصفية؛ فهذا كلام باطل باتفاق المسلمين واليهود والنصارى.[١]

مما سبق يتبين بطلان دعوى ابن عربي باكتساب النبوة، وقصور العقل البشري عن مجاراة، الوحي، فالإنسان مهما أوتي من قوة، لا يستطيع الاستقلال بنفسه، فالنبوة تحتوي على معجزات وأمور خارقة للعادة الكونية، مما يفوق قدرات البشر وقوتهم.

ثالثًا: ربط ابن عربي التشريع، بمزاج الأنبياء، ورأي أقوامهم والرد عليه:

يربط ابن عربي مصدر التشريع بمزاج الأنبياء وأقوامهم، وسيتم بيان ذلك من خلال ما يأتي؛ ثم الرد عليه.

١. ربط ابن عربي التشريع، بمزاج الأنبياء، ورأي أقوامهم:

يجعل ابن عربي مصدر التشريع من خيال الأنبياء ومناماتهم، وكذلك من آراء أقوامهم، ويسمِي وحي الأنبياء ورسالاتهم مزاج، ويظهر ذلك من خلال الدعاوى التالية:

أ. مجئ الرسالة على قدر مزاج النبي:

ينص ابن عربي على أن رسالة النبي جاءت على قدر مزاجه؛ فما يتمتع به النبي من الفهم والقدرة العقلية، تكون الرسالة على قدره، وهذا ما بيّنه في الفتوحات؛ فقال:" وقد علمت إن الرسل أعدل الناس مزاجًا لقبولهم رسالات ربهم، وكل شخص منهم قبل من الرسالة قدر ما أعطاه الله في مزاجه من التركيب؛ فما من نبي إلا بعث خاصة إلى قوم معينين؛ لأنه على مزاج خاص مقصور، وإن محمدًا ﷺ ما بعثه الله إلا برسالة عامة إلى جميع الناس كافة، ولا قبل هو مثل هذه الرسالة إلا لكونه على مزاج عام يحوي على مزاج كل نبي ورسول؛ فهو أعدل الأمزجة وأكملها"[٢]، وهذا معناه أن الرسالة تأتي من الله تعالى على وفق مزاج النبي وليس على مراد الله تعالى.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية(ج١٠/٣٩٨).

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/٣٧١).

ب. إتيان التشريع على رغبة الأقوام:

يبدو من كلام ابن عربي أن اختلاف الشرائع، بحسب حاجة الأقوام، وطلبها للتشريع؛ فما وحي الأنبياء إلا ما رغبت به أقوامهم، وفي هذا يقول:" واختلفت أحوالهم في إدراك مطلوبهم؛ لاختلاف أمزجتهم، ونزلت الشرائع تصوب نظر كل ناظر، ويتجلى لأهل الكشوف، والكل أهل كشف"(١).

ت. تصويب تشريع سوى الأنبياء:

جعل ابن عربي كل المشرّعين على صواب؛ أنبياء كانوا أو من أقوامهم، فقال:" الوحي العرضي على نوعين: بدليل أنه من الله، وهو شرع الأنبياء، ومنه لا دليل عليه، وهو الناموس الوضعي، وأن الله يصدِّق قول واضع الناموس الحكمي، كما هو مصدِّق واضع الناموس الشرعي الحكمي"(٢).

ثم قال:" وكلا الطرفين صحيحان، لا يقدر على الطعن على أحدهما وعذر الله كل طائفة"(٣).

ويعني بالكلام السابق أن هناك طريقان للتشريع، طريق الأنبياء الذين نسبوا وحيهم أو تشريعهم إلى الله، وأقوامهم الذين وضعوا التشريع وأقروا بأنهم مصدره، وكلاهما صحيح؛ فلا فرق بينهم عند ابن عربي.

٢. الرد على ابن عربي في ربط التشريع، بمزاج الأنبياء، ورأي أقوامهم:

أ- أرسل الله تعالى الرسل، وأوحى لهم بمهام معينة، وكلفهم بتبليغ شرائعه، على وفق مراده تعالى، وفي الوقت الذي أراده، ولقد كان اختيار الأنبياء خالصًا لله تعالى اصطفاءً منه لا دخل فيه لبشر قال تعالى:﴿ **لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ** ﴾ [الحديد: ٢٥]، وقال:﴿ **وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِيهِم مُّنذِرِينَ** ﴾ [الصافات: ٧٢] ؛ فهذ الآيات دلت على أن وحي الله تعالى بمراده وليس بمزاج النبي المرسل، كما أن الأنبياء لا يفعلون شيئًا إلا بأمر من الله، قال ﷺ :" اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَلَقْتَنِي وَأَنَا عَبْدُكَ، وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ"(٤) وليس بمزاجه.

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٣٣١).

(٢) المرجع نفسه (ج٣/١٧٥).

(٣) المرجع نفسه (ج٦/٢٧).

(٤) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب الدعوات/ باب ما يقول إذا أصبح، ٧١/٨: رقم الحديث ٦٣٢٣].

ب- إن إعادة مصدر التشريع والوحي إلى أقوام الأنبياء أو بما توافقوا عليه؛ هو نهج المشركين الذين قال الله فيهم: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٠]، وقال: ﴿ بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾ [الزخرف: ٢٢]؛ فإذا كان ابن عربي يجعل أقوام الأنبياء مصدراً للتشريع؛ فلن يكون لإرسال الرسل فائدة، ولا لشريعتهم لازمة، والأقوام الذين أنذرهم الله تعالى إما أطاعوا فنجوا إما عصوا فأهلكوا، وليس تشريعًا بمزاجهم.

ت- تصويب ابن عربي لكل مشرع سوى الأنبياء؛ يترتب عليه إلغاء الأخذ بمصادر التشريع الإسلامي أو الأدلة المتفق عليها بين جمهور العلماء بالاستقراء، وهي أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، كما يترتب أيضًا ألا يكون بعدها صواب وخطأ؛ فالكل على صواب، وهو مقتضي فكرة وحدة الوجود التي يدين بها ابن عربي، فالكل مشرّع والخالق والمخلوق واحد الوجود[١].

مما سبق يتبين أن ابن عربي يدعي، تقديم مرادات البشر وخواطرهم على مرادات الله تعالى، فجعل الرسلة وفق مزاج الأنبياء، والتشريع وفق مراد الأقوام، كما أن كل ما يشرّع من سوى الله مقبول، وصواب.

رابعًا: تفضيل الولي على النبي عند ابن عربي والرد عليه:

يفضل ابن عربي الأولياء على الأنبياء، يتضح ذلك من خلال العرض التالي، ثم الرد عليه.

١. **تفضيل الولي على النبي:**

أراد ابن عربي أن يثبت فضل الولاية على النبوة، من خلال عدة أفكار تتبلور كما يراها في النقاط التالية:

أ. **التفريق بين الولاية والنبوة بالتشريع وعدمه:**

وتُعدّ هذه من مميزات الولاية عند الصوفية؛ لأنها تتيح لهم التصرف في التشريع من جهة، وللتحرر من أحكامه من جهة أخرى، وقد سبق بيان تفصيلها.

---

(١) انظر: الولاية والنبوة، عمر النجار (ص:٩٥).

ب. تمييز الولاية على النبوة لتميز صلتها:

ميّز ابن عربي الولاية عن النبوة، من خلال الصلة التي تربط كل منها بطرفه الآخر؛ فالولاية صلة بين الولي وبين الله تعالى، والنبوة صلة بين النبي وبين الناس[١]، أي أن مقام الولاية من جهة الله فهي أبدية، والنبوة من جهة الخلق فهي مؤقتة، فالجهة الحقانية أعلى من الجهة الخلقية[٢].

ت. المساواة بين النبي والولي في الخطاب الشرعي:

يصور ابن عربي مشهد يبيّن أن الأولياء كالأنبياء في تنزل الوحي، وقبول الخطاب الشرعي في صورة كاملة ممثَّلة بشخص محمد ﷺ وشخص جبريل، يقول في تلك الصورة :"وأما حالة أنبياء الأولياء في هذه الأمة؛ فهو كل شخص أقامه الحق في تجل من تجلياته، وأقام له مظهر محمد ﷺ ومظهر جبريل عليه السلام؛ فأسمعه ذلك المظهر الروحاني خطاب الأحكام المشروعة لمظهر محمد ﷺ؛ حتى إذا فرغ من خطابه وفزع عن قلب هذا الولي؛ عقِل جميع ما تضمنه ذلك الخطاب من الأحكام المشروعة؛ فيأخذها هذا الولي كما أخذها المظهر المحمدي...؛ فيرد إلى نفسه وقد وعى ما خاطب الروح به مظهر محمد ﷺ وعلم صحته علم يقين بل عين يقين؛ فأخذ حكم هذا النبي وعمل به على بينة من ربه"[٣]، يبيّن المشهد السابق محاكاة لتنزل الوحي جبريل عليه السلام، على النبي محمد ﷺ، في تجل من تجليات الحق بخطاب شرعي للولي، مثل النبي تمامًا.

وقد سبق الكلام عن تفاصيل هذا التفضيل من خلال العرض السابق للنبوة العامة(الولاية) عند ابن عربي، وقد بلغ من تفضيل الولاية على النبوة عند بعض الصوفية حتى قالوا:" خضنا بحورًا وقفت الأنبياء بسواحلها"[٤]وقالوا أيضاً:" معاشر الأنبياء، أوتيتم اللقب، وأوتينا ما لم تؤتوه"[٥].

---

(١) انظر: المرجع نفسه(ج٣/٣٨٣)، وعقيدة الصوفية، أحمد القصير(ص:٤٦٥).

(٢) انظر: شرح الفصوص، القاشاني(ص:٢٠٦).

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٢٢٩-٢٣١).

(٤) شطحات الصوفية، عبد الرحمن بدوي(ص:٣١).

(٥) الإنسان الكامل، الجيلي(ج١/١٢٤).

٢. **الرد على تفضيل الولي على النبي عند ابن عربي:**

أ. الأنبياء أفضل الخلق على الإطلاق؛ لأنهم اصطفاء الله تعالى واختياره، فلا يُقدم قول أحد بتفضيل أي بشر عليهم مهما كانوا؛ لأنه بهذا يعارض ما عُلم من الدين من تمييز لله تعالى للنبي ﷺ على غيره من بني البشر، فضلاً على الأنبياء والمرسلين؛ وهاك جملة من النصوص التي تقف أمام تفضيل ابن عربي للولي على النبي:

- فضل الله تعالى جميع الأنبياء كل واحد على حدة؛ فقال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ** ﴾[الإسراء: ٥٥]، وقال: ﴿ **وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا** ﴾ [النساء: ١٢٥]، وقال: ﴿ **وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا** ﴾ [النساء: ١٦٤]،وقال: ﴿ **إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ** ﴾ [آل عمران: ٥٩]، وهو عبد الله ورسوله، من كلمة الله وروحه، وآتى سليمان مُلكا لا ينبغي لأحد من بعده، فقال: ﴿ **قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَهَبْ لِى مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ** ﴾ [ص: ٣٥]، وغفر لمحمد ﷺ ما تقدّم من ذنبه وما تأخَّر [١].

- تفضيل بعض الرسل على بعض، فقال تعالى: ﴿ **تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ** ﴾ [البقرة:٢٥٣]، ولا خلاف أن الرسل أفضل من بقية الأنبياء، وأن أولي العزم منهم أفضلهم، وهم خمسة مذكورون نصًا في سورة الأحزاب: ﴿ **وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ** ﴾[الأحزاب: ٧][٢].

- تفضيل أهل العلم، قال الطحاوي:" ولا نفضل أحدًا من الأولياء على أحد من الأنبياء عليهم السلام، ونقول: نَبِيٌّ واحدٌ أفضل من جميع الأولياء"[٣]، جاء في التعليق على هذا النص، أنه ردٌ على ملاحدة الصوفية، ومنهم الاتحادية أصحاب وحدة الوجود، وشيخهم الضال الملحد ابن عربي صاحب المقالات الكفرية في كتبه المشهورة المعروفة كـ (الفتوحات المكية)، و(فصوص الحِكم)[٤]، وما ذاك إلا وهم وخيال يتخيلونه في نفوسهم ويتوهمون أمورًا؛ فيظنونها ثابتة في الخارج وإنما هي خيالاتهم، والخيال الباطل يتصور فيه ما لا حقيقة له[٥].

---

(١) انظر: جامع البيان، الطبري(ج١٧/٤٧٠).

(٢) انظر: تفسير القران العظيم، ابن كثير(ج٥/٨٧).

(٣) متن الطحاوية، بتعليق الألباني(ص:٨٣)، وشرح الأرناؤوط(ج٢/٧٤١).

(٤) انظر: شرح الطحاوية، البراك(ص:٣٩٠).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية(ج٦/٢٣٠).

ودعوى ابن عربي هذه ليست جديدة؛ بل هي موجودة عند أسلافه من الصوفية، والآيات السابقة تنقضها، وتبطلها؛ فإن اختيار الرسل واصطفائهم؛ شأن الله ﷻ، وفضله يؤتيه من يشاء، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٥٤].

وليس لبشر التدخل في ربوبيته تعالى، لأن فيه تعد على جناب التوحيد فهذه دعوى مبنية على الكذب والغلو والشرك والدعاوى الباطلة، ومناقضة الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة [١].

- وأحاديث السنة كثيرة تدل على تفضيل الأنبياء على بعضهم، ومن ذلك حديث: فُضِّلْتُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ بِسِتٍّ، أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ، وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ، وَأُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ طَهُورًا وَمَسْجِدًا، وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً، وَخُتِمَ بِيَ النَّبِيُّونَ"[٢]، يبيّن الحديث ما فضّل اللهُ تعالى به النبيَّ ﷺ، على غيره من الأنبياءِ قبْلَه؛ فمن باب أولى تفضيل النبي ﷺ على غيره من الأولياء.

ب. دعواه بتميز الولاية عن النبوة لانقطاع النبوة، واستمرار الولاية، فهذا كلام في غاية البطلان؛ إذا لا مستند لتفضيل الولاية على النبوة، كما أن انقطاع النبوة هو انقطاع الوحي، لكن بعد أن اكتمل الدين، وترك النبي ﷺ أمته على المحجة البيضاء، وقد أعلمهم ذلك، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ [المائدة: ٣]، وهدي النبي ﷺ لم ينقطع إذ هو القدوة والهادي والمرشد إلى أن تقوم الساعة، قال الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]؛ فالأسوة لا تنقطع ولا تموت.

ت. أما المساواة في الخطاب الشرعي، بين الولي والنبي؛ فهي تمثل عند ابن عربي تطبيقًا عمليًا لفكرة وحدة الوجود، فهو يرى أنها تجل من تجليات الحق في مظهر بشري، ويرى أن الملَك ينزل على الولي كما ينزل على النبي تمامًا، يحدثه ويشاهده الوليّ ويراه وقت نزوله عليه، وكلامه له[٣]؛ لكن أولياء الله تعالى مهما عظم فضلهم، وارتفع قدرهم، فهم بشر، لا يصلون إلى رتبة الأنبياء، وقد جعل الله تعالى لهم في الدنيا أمانًا، وطمئنهم وكفاهم الحزن، فقال: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢]، وهذا من أحسن ما

---

(١) انظر: منهاج السنة، ابن تيمية(ج٧/٢٩١).

(٢) [صحيح مسلم، مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة،٣٧١/١: رقم الحديث ٥٢٣].

(٣) انظر: التصوف، إحسان ظهير(ص:١٦٤).

يمكن أن يعد الله تعالى به للأولياء، أما أن ينزل عليهم وحي، أو يرسل لهم ملَك فهذا باطل، ولا دليل عليه، كما أن العقل لا يقبله.

مما سبق يظهر أن الاصطفاء هو شأن الله تعالى وحده يختص به من يشاء من عبادة ليجعلهم أنبياء ورسل، غير أن ابن عربي جعل الاصطفاء ليس مختصًا بالأنبياء فقط ليحملوا النبوة، بل للأولياء أيضًا، كما ميّز الولاية عن النبوة؛ لاعتقاده أنها الصلة التي لا تنقطع، بينما النبوة انقطعت؛ ولذلك ساوى بين الولي والنبي في خطاب الملَك له، مع ظنه بأن الولي أفضل من النبي.

خامسًا: تنصيب ابن عربي الرسل أقطابًا للأرض، والرد عليه:

اعتقد ابن عربي أن الرسل أقطابًا للأرض على مدار الزمان، وفيما يلي سيتم عرض هذا المعتقد والرد عليه.

١. تنصيب ابن عربي الرسل أقطابًا للأرض:

يرى ابن عربي أن القطب(١) لا يموت ولا يخلو زمانًا واحدًا من قطب يكون فيه، كما هو في الرسل عليهم الصلاة والسلام، فجعل بين الأقطاب والرسل أمورًا مشتركة منها:

أ- وجود الرسل الأقطاب في كل زمان:

ذكر ابن عربي أن الرسل أحياء موجودون في كل زمان لكن؛ بأجساد الأقطاب؛ فقال:" ولذلك أبقى الله تعالى من الرسل الأحياء بأجسادهم في الدنيا أربعة: ثلاثة مشرعون، وهم إدريس وإلياس وعيسى، وواحد حامل العلم اللدنّي هو الخضر عليه السلام"(٢)؛ فيرى ابن عربي أن كل قطب ينال القطبية عن قطب سابق له، كان نائب للرسول من آدم إلى يوم القيامة، بدليل قوله في الفتوحات:" فلا يخلوا زمان من رسول يكون فيه، وذلك هو القطب الذي هو محل نظر الحق سبحانه وتعالى... ومن شرطه أن يكون ذا جسم طبيعي وروح، ويكون موجودًا في هذه الدار الدنيا بجسده وحقيقته... وروحه من عهد آدم إلى يوم القيامة"(٣)؛ فاشترط أن يكون الرسول موجودًا بجسده وروحه، وحتى يكون ذلك مقبولاً، جعل الجسد للقطب في كل زمان.

---

(١) القطب: مصطلح صوفي عرفاني له العديد من المرادفات عند ابن عربي منها: الغوث – الخليفة، ويقصد به: كل شخص يدور عليه أمر من الأمور، أو مقام، أو حال من الأحوال. انظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:٩١١).

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/١٠).

(٣) انظر: المرجع نفسه(ج٣/١٠).

ب- لكل زمان رسول قطب حي بجسده:

وبهذا لم تتوقف النبوة عند ابن عربي بموت النبي ﷺ بعدما قرر الدين الذي لا يُنسخ والشرع الذي لا يُبدل؛ فلابد لكل زمان رسول حي بجسمه فهو قطب العالم الإنساني؛ وإن كثر عددهم وتعدى الألف؛ لذلك أبقى الله منهم حيًا إدريس عليه السلام في السماء الرابعة، وعيسى في السماء الثانية، وإلياس والخضر في الأرض، ومعلوم أن السماوات السبع من عالم الدنيا لكونها تبقى ببقاء الدنيا وتفنى بفنائها فهي جزء من دار الدنيا[1]؛ ثم يضرب ابن عربي مثالاً لوجود الأنبياء بكل زمان إلى قيام الساعة؛ فيقول:" وقد أبقى الله في الأرض إلياس، والخضر، وكذلك عيسى إذا نزل، وهم من المرسلين؛ فهم القائمون في الأرض بالدين الحنيف؛ فما زال المرسلون لا يزالون في هذه الدار إلى يوم القيامة"[2]، عدَّ ابن عربي السموات السبع من عالم الدنيا، ولذلك كان الأنبياء الذين في السماء إلياس، والخضر، وعيسى، في نظره أحياءً، وأقطابًا للعالم الإنساني.

ت- بقاء الأرواح، وتبدل الأجسام في الأنبياء الأقطاب:

ينظر ابن عربي للأنبياء على أنهم أقطاب وأوتاد، وأنهم موجودون، ولا يفنون، ولا يموتون، وإنما تتبدل الأجساد، وأما روح النبي باقية في شخص القطب والوتد والولي؛ لتتوب عنه إلى يوم الدين، وقد أكد هذا في الفتوحات فقال:" فالقطب من هؤلاء لا يموت أبدا أي لا يصعق... ولكل واحد من هؤلاء ... في كل زمان ... نوابهم؛ ... ولهذا يتطاول كل واحد من الأمة لنيل هذه المقامات؛ فإذا حصلوا، أو خصوا بها؛ عرفوا عند ذلك أنهم نواب لذلك القطب،... فمن كرامة رسول الله ﷺ أن جعل من أمته وأتباعه رسلاً، وإن لم يرسلوا؛ فهم من أهل المقام الذي منه يرسلون...، وهذه نكتة فاعرف قدرها فإنك لست تراها في كلام أحد منقول عنه أسرار هذه الطريقة غير كلامنا ولولا ما ألقى عندي في إظهارها ما أظهرتها لسر يعلمه الله"[3] يبيّن ابن عربي أن الأمة تتسابق لنيل مقام النائب للقطبية في كل زمان، وأنهم إذا حصلوا عليها؛ عرفوا ذلك معرفة خاصة بهم، يكتنفها الغموض؛ إذ يعرفونها وحدهم.

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/١٠).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ج٣/١٠).

(٣) المرجع نفسه(ج٣/١٠).

ث- إعلان ابن عربي أن الله أراه جملة الأقطاب وعرّفه أسمائهم:

توهم ابن عربي أن الله تعالى قد أراه كل أقطاب الزمان حتى تقوم الساعة، فقال:" إن الأقطاب لا يخلو عصر منهم، وجملة الأقطاب المكملين من الأمم السالفة من عهد آدم إلى محمد عليهما الصلاة أشهدنيهم الحق تعالى في مشهد قدس في حضرة برزخية وأنا بمدينة قرطبة وهم: الفرق، ومداوي الكلوم، والبكاء، والمرتفع، والشفار، والماضي، والماحق، والعاقب، والمنحور، وسجر الماء، وعنصر الحياة، والشريد، والصائغ، والمراجع، والطيار، والسالم، والخليفة، والمقسوم، والحي، والراقي، والواسع، والبحر، والمنصف، والهادي الأصلح، والباقي؛ فهؤلاء هم الأقطاب الذين سُمّوا لنا من آدم إلى محمد عليهما الصلاة والسلام، وأما القطب الواحد المُمد لجميع الأنبياء والرسل من حيث النشء الإنساني إلى يوم القيامة؛ فهو روح محمد"(١)، وإن هذا أمر مثير للدهشة والعجب؛ أن يكتشف ابن عربي أسماء كل هؤلاء الأقطاب المزعومين منذ آدم ﷺ إلى النبي ﷺ بهذه الدقة؛ ثم يدّعي أنهم جميعًا يستمدون علومهم من روح الرسول ﷺ ولكن يبطل العجب إذا عُلم أن الكشف عنده مصدرًا أساسياً في العلم والاستدلال.

٢. الرد على ابن عربي بتنصيب الرسل أقطاب:

أ- كتب الله تعالى الموت على جميع الخلق بدون استثناء أي أحد منهم، ودلت آيات القرآن الكريم على ذلك فقال تعالى:﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ [العنكبوت: ٥٧]، وقال:﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [الرحمن: ٢٦]، كما ذكرت الآيات موت الأنبياء، فقال تعالى:﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴾ [آل عمران: ١٤٤] وكذلك السنة النبوية في ذكر النبي ﷺ في دعاءة :" أَعُوذُ بِعِزَّتِكَ، الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الَّذِي لاَ يَمُوتُ، وَالجِنُّ وَالإِنْسُ يَمُوتُونَ"(٢)، لكن ابن عربي، يدعي أن الأنبياء إدريس وإلياس وعيسى أحياء في السماء الدنيا وكذلك الخضر ﷺ، ويجعلهم أقطاب الأرض، وقد ثبت موت هؤلاء جميعهم ما عدا عيسى ﷺ، وسينزل في آخر الزمان ليقتل الدجال، وسيدين بشريعة محمد ﷺ، ليس مشرّعًا شرعًا جديدًا كما يدعي ابن عربي.

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٢/٢٣١).

(٢) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب التوحيد/ باب قول الله تعالى: {وهو العزيز الحكيم} [إبراهيم: ٤]،١١٧/٩: رقم الحديث٣٧٨٣].

ب- جعل ابن عربي درجة القطبية أعلى درجة في مراتب الولاية عنده، ولم يجعل لهم عدد في كل زمان، كما فعل بالمراتب الأخرى فجعل مرتبة الأئمة لها اثنين في كل زمان لا يزيدون، ولا ينقصون، وجعل الأوتاد أربعة في كل زمان، وهي المرتبة الثالثة، وجعل الأبدال سبعة، ثم النقباء اثنا عشر؛ فكانت القطبية أعلاها؛ حتى بادر ابن عربي للقول أن أبا بكر وعمر كانوا أقطابًا بالمعنى الصوفي ولذلك يقول:" اعلم أن رجال الله على طبقات كثيرة وأحوال مختلفة،... وما من طبقة إلا لها لقب خاص من أهل الأحوال والمقامات؛... فمنهم رضى الله عنهم الأقطاب...ومنهم الأبدال..." (١)

فأراد ابن عربي لكل زمان قطبًا من الأنبياء، وما ذاك إلا اقتباس من الفلسفات والديانات القديمة من العصور الهالكة كما سبق من مصادر الصوفية.

ت- دعوى ابن عربي بقاء الأرواح وتبدلها في أجساد الأنبياء؛ إنما أصله مقتبس من عقيدة خالفت معتقد المسلمين في اليوم الآخر، ألا وهي عقيدة تناسخ الأرواح، والتي مصدرها أصحاب الديانات الهنديَّة الوضعيَّة؛ كالهندوسيَّة، والبوذيَّة، الذين يُنكرون البعث بعد الموت، والجزاء والحساب في الآخرة جملةً وتفصيلاً، ويعتقدون أنَّ الروح تنتقل من جسدها عند الموت إلى جسدٍ آخر غير السابق؛ فالنَّفس أو الروح، أبدية الوجود، لا عن ولادة، ولا إلى تلفٍ وعدمٍ؛ بل هي ثابتةٌ قائمةٌ، لا شيء يهلكها(٢)

وقد أبطل القرآن الكريم مثل هذه الإدعاءات بآيات البعث والنشور، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٖ ثُمَّ مِن مُّضۡغَةٖ مُّخَلَّقَةٖ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٖ لِّنُبَيِّنَ لَكُمۡۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى ثُمَّ نُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلٗا ثُمَّ لِتَبۡلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمۡۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرۡذَلِ ٱلۡعُمُرِ لِكَيۡلَا يَعۡلَمَ مِنۢ بَعۡدِ عِلۡمٖ شَيۡـٔٗاۚ ﴾ [الحج: ٥]، وحديث النبي ﷺ:" إِنَّ فِي الْإِنْسَانِ عَظْمًا لَا تَأْكُلُهُ الْأَرْضُ أَبَدًا، فِيهِ يُرَكَّبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" قَالُوا: أَيُّ عَظْمٍ هُوَ؟ قَالَ: "عَجَبُ الذَّنَبِ"(٣).

ث- توهم ابن عربي في نفسه محاكاة موقف أخذ الميثاق، وقد تبيّن هذا من خلال إعلانه لرؤية الأقطاب، كما يزعم، وسمّى لهم أسماءً من عنده مدّعيًا أن الله ﷻ أراه إياهم، وهو بهذا

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/١١-١٣).

(٢) انظر: أثر الملل والنحل، عبد القادر صوفي(ص:٦٩)، وعقيدة محمد بن عبد الوهاب، صالح العبود(ج١/٤٧).

(٣) [صحيح مسلم، مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة/ باب ما بين النفختين، ٤/٢٢٧١: رقم الحديث٢٩٥٥].

يحاكي مشهد أخذ الميثاق من آدم ﷺ في الأزل، ويبدوا أن ابن عربي تقمص روح آدم ﷺ، فتخيل خطاب الله تعالى له بنفس الصورة، وكيف أخرج الله لآدم ذريته كالذر، إلى قيام الساعة، كذلك أطلع ابن عربي على الأقطاب إلى قيام الساعة، تعالى الله عن ما يقول، لا يستوي مع من شبه نفسه به، بل تنزه الله عن مخاطبة من افترى عليه ولبّس على المسلمين في دينهم.

ومما سبق يبدو أن غاية ابن عربي، ومن تبعه من الصوفية؛ كان مقصدهم من هذه المواقف تعظيم ذواتهم، ورفع قدرها ومكانتها، والمبالغة في ذلك؛ فمن ينسب النبوة لنفسه ويدعي أنه القطب، وأن الله يكلمه، ويريه من مشاهده القدسية كما يزعم، ويكلفه بأن ينصح العباد؛ فهذا قد بلغ من المكانة عند الله؛ أكبر من شأن الأنبياء؛ بل رفع نفسه نائبًا للرب، مفوضًا في التصرف بكونه، وهذا كله يخالف ما جاء في شرعنا من تفضيل الله تعالى لأنبيائه على جمع البشر، مكذّب لآيات الاصطفاء وأحاديث التفضيل من الله للأنبياء على الناس، ولا شك أن من يقف مثل هذه المواقف من أنبياء الله تعالى خطر على دين الإسلام؛ بل إن خطره أشد من ضرر اليهود والنصارى وملل الكفر مجتمعة؛ لذلك وجب على ذوي البصيرة، وكل طالب للحقيقة، أن يعرف غاية ما ذهبوا إليه من ضلال وكفر للتحذير منهم وعدم الانخداع بباطلهم.

المطلب الثالث: خاتم الولاية والنبوة عند ابن عربي ونقضه:

بلغت عقيدة ختم الولاية عند الصوفية حدًّا جعل لها شهرةً واسعة؛ حتى ليظن الجاهل أنها حقيقة، وإنما استوحي الصوفية بدعة خاتم الأولياء من عقيدة خاتم الأنبياء؛ لأن الأولياء عندهم أفضل من الأنبياء؛ لذلك سيعرض هذا المطلب مفهوم الختم عند ابن عربي ومتعلقاته؛ ثم المناقشة والنقض.

أولاً: مفهوم ختم الولاية عند ابن عربي، ودلالاته، ونقضه:

يحتل مفهوم ختم الولاية في عقيدة ابن عربي مكانة عالية، ومنزلة رفيعة من وجهة نظره، تتبين أهميتها خلال عرضه للمفهوم فيما يلي.

١. **مفهوم ختم الولاية عند ابن عربي:**

ينقسم مفهوم ختم الولاية عند ابن عربي إلى قسمين؛ ختم الولاية العامة، وختم الولاية الخاصة، ولكل قسم منها مفهومه الخاص كما يلي:

أ. مفهوم ختم الولاية العامة:

يمثل ختم الولاية العامة عند ابن عربي، النبي عيسى عليه السلام، ويشير لذلك في الفتوحات بأن رسولًا رفعه الله إليه ينزل في آخر الزمان وليًا يحكم بشرع محمد ﷺ، ويختم بظهوره ولاية الرسل والأنبياء جميعًا؛ فلا يظهر ولي بعده وهو من (الأفراد) وأفضل أمة محمد ﷺودليل ذلك من كلامه:"

ألا إن ختم الأولياء رسول وليس له في العالمين عديل

هو الروح وابن الروح والأم مريم وهذا مقام ما إليه سبيل

... رفعه اللّه إليه ثم ينزله وليًا خاتم الأولياء في آخر الزمان، يحكم بشرع محمد ﷺ في أمته؛ وليس يختم إلا ولاية الرسل والأنبياء"[1]، وقوله:" فيكون عيسى عليه السلام... خاتم الأولياء... وهو أفضل هذه الأمة المحمدية، وقد نبه عليه الترمذي الحكيم في كتاب ختم الأولياء له، وشهد له بالأفضلية على أبي بكر الصديق وغيره؛ فإنه وإن كان وليًا في هذه الأمة والملة المحمدية؛ فهو نبي ورسول في نفس الأمر "[2]، وسمّاها ابن عربي ولاية عامة، لأنه يشترك مع عيسى عليه السلام فيها الأولياء من أمة محمد ﷺ ودليل هذا من كلامه في الفتوحات:" فينزل وليا ذا نبوة مطلقة يشركه فيها الأولياء المحمديون؛ فهو منا وهو سيدنا فكان أول هذا الأمر نبي وهو آدم وآخره نبي وهو عيسى أعني نبوة الاختصاص"[3]، وأما كون عيسى عليه السلام نبي؛ فقد ختم بخاتم النبوة المحمدي الخاص، ومجيئه آخر الزمان يكون لختم الولاية الكبرى(العامة) تشريفاً لمحمد ﷺ لكون تلك الولاية في أمته؛ فعيسى عليه السلام وإن كان ختمًا؛ فهو مختوم تحت ذلك الختم المحمدي[4].

ب. مفهوم ختم الولاية الخاصة:

يقصد ابن عربي بختم الولاية الخاصة(ختم النبوة)؛ لكنه يراها بمفهوم مختلف تمامًا عن معناها الحقيقي الذي ورد في نصوص الكتاب والسنة الصحيحة؛ فهو يرى الولاية مقام أعلى من النبوة والرسالة، ومقام الولي عنده فوق النبي؛ ولذلك فالرسول عنده من حيث هو ولي أتم منه من

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٧/٢٨٧).

(٢) المرجع نفسه(ج١/٢٨١).

(٣) المرجع نفسه(ج٣/٧٥).

(٤) انظر: المرجع نفسه (ج٦/٣١٧).

حيث هو نبي ورسول؛ ويعتقد أن ولاية النبي فوق نبوته، ونبوته فوق رسالته، لأنه بالولاية يأخذ عن الله، وأن ولاية الرسول تابعة لولاية خاتم الأولياء[١].

ويمثل ختم الولاية الخاصة عند ابن عربي، والتي يسميها (المحمدية)، رجل عربيّ، من (الأفراد)،على قلب محمد ﷺ، جمع علم كل ولي محمدي، واختتم الولاية التي يعتقد أنها الإرث المحمدي للأولياء المحمديين، وهي دون الختم العام والولاية العامة، وهي ممثلة بابن عربي كما يصرح بذلك أحيانا[٢]، ويشير إلى أفضلية هذه الولاية بأن جعل من يختمها رجل محمدي من أمة محمد ﷺ دونًا عن كل الأمم تشريفًا لمحمد ﷺ، ويذكر وصفًا لهذا الخاتم فيقول:" وعلمت حديث هذا الخاتم المحمدي؛ بفاس من بلاد المغرب سنة أربع وتسعين وخمسمائة عرّفني به الحق، وأعطاني علامته ولا أسمية، ومنزلته من رسول الله ﷺ منزلة شعرة واحدة من جسده ﷺ؛ ولهذا يشعر به إجمالاً ولا يعلم به تفصيلاً؛ إلا من أعلمه الله به أو من صدقه أن عرفه بنفسه في دعواه ذلك"[٣]، ويشير ابن عربي أحيانًا أنه هو ختم الولاية الخاصة، ودليل هذا قوله:

"أنا ختم الولاية دون شك — لورث الهاشمي مع المسيح
كما أني أبو بكر عتيق — أجاهد كل ذي جسم وروح"[٤]

٢. مرادفات لمفهوم ختم الولاية العامة والخاصة:

وُجِد لمفهوم خاتم الولاية عدة مرادفات، منها ما يختص بـ(ختم الولاية العامة)، ومنها ما يختص بـ(ختم الولاية الخاصّة) وهي كما يلي:

أ. **مرادفات لمفهوم ختم الولاية العامة:** ختم الولاية الكبرى– ختم الولاية على الاطلاق– الختم العام[٥].

ب. **مرادفات لمفهوم ختم الولاية الخاصّة:** ختم الولاية المحمدية – الختم المحمدي – الختم الخاص[٦].

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي ج٣/٣٨١).
(٢) انظر: المرجع نفسه(ج٦/٣١٧).
(٣) المرجع نفسه(ج٦/٣١٧)، و(ج٣/٧٥)، و (ج٧/٢٨٨).
(٤) المرجع نفسه (ج١/٣٧٠).
(٥) انظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:٣٧٨).
(٦) انظر: المرجع نفسه.

٣. الدلالات المفاهيمية لمفهوم ختم الولاية العامة والخاصة:

تضمن مفهوم ختم الولاية العامة والخاصة على عدد من الدلالات تتبيّن فيما يلي:

أ. جعل ابن عربي الولاية شقين كما سبق (الولاية العامة)، و(الولاية الخاصة)، وجعل لكل ولاية من هاتان الولايتان خاتم، ويضفي، أرفع الأوصاف على شخص خاتم الولاية الخاصة، ويجعله في مقام أعلى من مقام الأنبياء، والخاتم هو شخص معين واحد، حاز جميع صفات الختم؛ حيث إنه الحدّ والنهاية لكل أفراد النوع الذي يختمه، ومن حيث أنه المشكاة التي يستمد منها كل ولي علمه الباطن(١).

ب. تمثلت الولاية العامة كما سبق في نبوة الأنبياء، والتي كانت خاصة بالأنبياء، وأنها منقطعة، وأنها لا تورث؛ فعلى أوصافها هذه تختم، وقد جعل ابن عربي آخر الأولياء عيسى عليه السلام؛ فقد كان نبيًا ورفع إلى السماء نبيًا، ولكنه ينزل آخر الزمان ولياً تختم به الولاية العامة، لأنه ينزل حاكمًا بشريعة محمد ﷺ؛ فيكون من أمة محمد ﷺ متبعًا له، ليس نبيًا بشريعة خاصة.

ت. خاتم الولاية الخاص رجل من الأفراد على قلب محمد ﷺ، ودليل هذا في الفتوحات:" وأما المفردون فكثيرون...، ومنهم من هو على قلب محمد ﷺ، والختم منهم أعني خاتم الأولياء الخاص"(٢).

ث. تفضيل ابن عربي لختم (الولاية العامة) على ختم (الولاية المحمدية)؛ وذلك لأن الولاية المحمدية تكون لرجل من العرب، وأنها مطلقة، وأنها يختم بها أيضًا الولاية التي تحصل من الإرث المحمدي، أما الولاية العامة؛ فهي الأكبر والأشمل، ويشترك فيها الأولياء من أمة محمد ﷺ، ودليل هذا من الفتوحات:" الختم: ختمان، ختم يختم الله به الولاية (ويقصد العامة)، وختم يختم الله به (الولاية المحمدية)...، وأما ختم الولاية المحمدية؛ فهي لرجل من العرب... وهو خاتم النبوة المطلقة...؛ كذلك ختم الله بالختم المحمدي، الولاية التي تحصل من الورث المحمدي"(٣).

ج. ختم الولاية يميز بين ولاية الأولياء وولاية الرسل في المرتبة، وإشارة هذا في الفتوحات:" وختم الولاية المحمدي يختم ولاية الأولياء، لتتميز المراتب بين ولاية الولي وولاية الرسل"(٤).

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٦/٣١٧).

(٢) المرجع نفسه(ج٧/١١٤).

(٣) المرجع نفسه (ج٣/٧٥).

(٤) المرجع نفسه (ج٧/٢٨٨).

٤. **نقض مفهوم ختم الولاية العامة والخاصة عند ابن عربي:**

جعل ابن عربي الولاية على شقين كما سبق، ولاية عامة ختمت بعيسى عليه السلام، وولاية خاصة ختمت بمحمد ﷺ وهي النبوة، ثم ورثها ابن عربي والصوفية أمثاله؛ لتكون ولاية خاصة بورثٍ محمدي، وسيتم التعرض للولايتين بالنقض:

أ. **نقض ختم الولاية العامة عند ابن عربي:**

- دعوى ابن عربي وجود خاتم الأولياء دعوى باطلة لا أصل لها، لم يذكرها أحد من أهل العلم وهي مخالفه لما جاء في صحيح النصوص؛ فكلامه مردود يرده صحيح النصوص فعيسى عليه السلام، كونه متصفًا بنبوته السابقة؛ فإذا نزل إنما يتعبد بشريعة نبينا محمد ﷺ؛ لأن شريعته المتقدمة منسوخة؛ فيكون خليفة لنبينا ﷺ وحاكمًا من حكام ملته بين أمته بما علّمه الله تعالى في السماء قبل نزوله، وبنظره في كتاب الله الذي هو القرآن، وسنة محمد ﷺ[(١)]، وليس وليًا تختم به ولاية الأنبياء كما ادعى ابن عربي، ودليل هذا قول النبي ﷺ:" وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزِلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا مُقْسِطًا يَكْسِرُ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلُ الْخِنْزِيرَ، وَيَضَعُ الْجِزْيَةَ، وَيَفِيضُ الْمَالُ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ"[(٢)].

- أما دعواه أن عيسى عليه السلام آخر الأولياء؛ فهذا ضلال واضح، فإن أفضل أولياء الله من هذه الأمة، أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وأمثالهم، من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، كما ثبت ذلك بالنصوص المشهورة؛ ففي الحديث الصحيح:" خَيْرُ أُمَّتِي الْقَرْنُ الَّذِينَ يَلُونِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ"[(٣)].

- وأما لفظ (خاتم الأولياء) لاوجود له في كلام أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولا له ذكر في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ؛ فهو لفظ باطل لا أصل له، وأول من ذكره محمد بن علي الحكيم الترمذي، ثم انتحله عدة طوائف كل منهم يدعي أنه خاتم الأولياء، وأنه أفضل من النبي ﷺ، إلى غير ذلك من الكفر والبهتان، والسبب في ذلك الطمع في رياسة خاتم الأولياء لما فاتتهم رياسة خاتم الأنبياء[(٤)]؛ لكن ما يستوجبه اللفظ أن يكون لآخر مؤمن

---

(١) انظر: مجموعة الرسائل، ابن تيمية(ج٤/٦٦).

(٢) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب البيوع/ باب قتل الخنزير ٣/٨٢: رقم الحديث ٢٢٢٢].

(٣) [صحيح مسلم، مسلم، كتاب الفضائل/ باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم، ٤/١٩٦٢: رقم الحديث٢٥٣٣]

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية(ج١١/٤٤٤).

تقي؛ فكل من كان مؤمنًا تقيًا كان لله وليًا، وهم على درجتين: السابقون المقربون وأصحاب اليمين المقتصدون، كما قسمهم الله تعالى في سورة الواقعة وسورة الإنسان وسورة المطففين، وليس هناك ختم للولاية مادامت السموات والأرض؛ فالخير في الأمة باق قال تعالى:﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وتأسيسًا على ذلك؛ فلا يوجد شيء اسمه ختم الولاية العامة منسوب لعيسى عليه السلام كما يدّعي ابن عربي، وإلا لكان معارضًا لنصوص الكتاب والسنة والإجماع، ولا شك أن دعوى ختم الولاية كفر صريح، نص على ذلك جمع من العلماء منهم؛ ابن تيمية[١].

ب. نقض ختم الولاية الخاصة (المحمدية)عند ابن عربي:

- الولاية المحمدية في مفهوم ابن عربي هي (ختم النبوة)، وقد بَعُد عن معناها الصحيح الذي ورد في النصوص القطعية، وهو أن الله تعالى ختم النبوة بمحمد ﷺ، وليس بعيسى عليه السلام، كما أن ختم النبوة واحد وليس قسمان؛ ودليل هذا ما قال الله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾[الأحزاب: ٤٠]، فهذه الآية نص في أنه لا نبي بعده، وإذا كان لا نبي بعده فلا رسول بعده بطريق الأولى والأحرى؛ لأن مقام الرسالة أخص من مقام النبوة[٢]، كما بيّنت السنة الصحيحة ذلك أيضًا فقال ﷺ:" إِنَّ لِي أَسْمَاءً، أَنَا أَحْمَدُ، وَأَنَا مُحَمَّدٌ...، وَأَنَا الْعَاقِبُ الَّذِي لَيْسَ بَعْدَهُ نَبِيّ"[٣]، وعليه فإن مصطلح ختم النبوة موجود في الشرع وهو صحيح؛ لكن الخلل الذي وقع عند ابن عربي في استخدامه؛ وقد صح بأن ختم النبوة يعني؛ أنه لا تبتدأ نبوة ولا يشرع شريعة بعد نبوة محمد ﷺ وشريعته[٤].
- أما دعوى ابن عربي أن رجل من أمة محمد ﷺ، جمع كل علم محمد ﷺ، تعرّف عليه، في مكان معين وزمان معين، وأبلغه بختم الولاية المحمدية، ومكان الختم؛ ثم لمّح أنه هو الختم، فهذه أحداث أسطورية لا وجود لها إلا في خيال ابن عربي، غير معقولة فضلاً على أنه لا يثبت منها شيء.
- أما دعواه أن وجود الخاتم من أمة محمد تشريفًا لمحمد ﷺ، فإن الله تعالى، شرف محمد ﷺ، وكرمه واصطفاه على جميع الخلق؛ فقال:" إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى كِنَانَةَ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ،

---

(١) انظر: لوامع الأنوار البهية، السفاريني(ص:٢٧٧)

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير(ج٦/٣٨١).

(٣) [صحيح مسلم، مسلم، كتاب الفضائل/ باب في أسمائه ﷺ،١٨٢٨/٤: رقم الحديث ٢٣٥٤].

(٤) انظر: مجموعة الرسائل، ابن تيمية(ج٤/٦٦).

وَاصْطَفَى مِنْ كِنَانَةَ قُرَيْشًا، وَاصْطَفَى مِنْ قُرَيْشٍ بَنِي هَاشِمٍ، وَاصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِمٍ"[١]؛ فهو خيار من خيار[٢] صاحب مكانة وقدر عال، مستغن عن ما ينسبه له ابن عربي أو غيره.

ثانيًا: مبررات ابن عربي تفضيل (ختم الولاية) على (ختم النبوة) ومناقشته:

تضمن تفضيل ابن عربي لختم الولاية على ختم النبوة مبررات وأسباب، سيتم عرضها ثم مناقشتها فيما يلي:

١. مبررات ابن عربي تفضيل (ختم الولاية) على (ختم النبوة):

يفضل ابن عربي خاتم الولاية على خاتم النبوة، والسبب:

أ. إن مصدر علم الولي لا يكون من النبي باتباعه له؛ بل يأخذ من المعدن الذي أخذ منه المَلك يقصد جبريل عليه السلام[٣]، وقد تبيّن هذا من خلال النصوص السابقة للفتوحات؛ فالنبي أو الرسول عند ابن عربي يستمدّ العلم والمعرفة من المَلك الذي يبلغه الوحي، ولا يمكنه الأخذ من الله مباشرة، بينما الوليّ يستمد المعرفة من الله مباشرة[٤].

ب. يعتقد ابن عربي بأن الأصل هو ما يراه الولي الخاتم، لا الولي النبي؛ فإن الرسالة والنبوة – نبوة التشريع ورسالته – انقطعت، والولاية لا تنقطع أبداً؛ فالمرسلون، من كونهم أولياء، لا يرون إلا من مشكاة خاتم الأولياء[٥].

ت. يدعي ابن عربي أن علم النبوة الذي أغلق بابة وانقطع، قد انكشف له وجلّيت له من خلفه كل صور تلك العلوم؛ فهي عين الفتح، وما يجده العلماء في بواطنهم وهو العلم المتصل الذي لا ينقطع ميراث النبوة والولاية العامة التي يحملها خاتم الولاية، وهذا ما أشار إليه ابن عربي في الفتوحات فقال:" ولما وصلت...إلى هذا الباب الإلهي وجدته مفتوحا ما عليه حاجب ولا بواب فوقفت عنده إلى أن خلع على خلعة الوارثة النبوية"[٦] يقصد به الولاية العامة ولاية الأولياء.

---

(١) [صحيح مسلم، كتاب الفضائل/ باب فضل نسب النبي ﷺ،١٨٨٢/٤: رقم الحديث ٢٣٥٤].

(٢) انظر: منار القاري، حمزة قاسم(ج١/٥٨).

(٣) التصوف والمتصوفة، الخطيب(ص:١٧٧)، والتصوف ،إحسان ظهير(ص:١٩٠).

(٤) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٣٨١).

(٥) انظر: المرجع نفسه(ج٥/٤٢١)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية(ج٢/٢٠٧).

(٦) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج١/٣٧٠).

ث. أخذ ابن عربي علم الأنبياء الذي ورثة منهم كله عن طريق الكشف والتجلي، وهو ما يجده الولي من علم الباطن عنده؛ فعلم الظاهر علم النبوة قد انقطع وبيان هذا من الفتوحات قول ابن عربي:" ثم إني التفت في الباب فرأيته جسما شفافًا يكشف ما وراءه فرأيت ذلك الكشف عين الفهم الذي للورثة في الشرائع...؛ فلازمت تلك الخوخة...؛ فجليت لي...؛ فذلك عين الفتح الذي يجده العلماء في بواطنهم...؛ فالنبوة العامة لا تشريع معها، والنبوة الخاصة التي بابها تلك الخوخة هي نبوة الشرائع فبابها مغلق، والعلم بما فيها محقق"(١).

٢. **مناقشة مبررات ابن عربي تفضيل (ختم الولاية) على (ختم النبوة):**

- ثبت فضل النبي محمد ﷺ بالنصوص الصحيحة، التي تنقض قول ابن عربي، وتهدم فكرة تفضيل خاتم الولاية على خاتم النبوة، ومن ذلك قول الله تعالى:﴿ **عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا** ﴾ [الإسراء: ٧٩]، ذلك هو المقام الذي يقومه ﷺ، يوم القيامة شفاعة للناس، ليريحهم ربهم من عظيم ما هم فيه من شدة ذلك اليوم(٢)، وكذلك قول النبي ﷺ:" أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ يَوْمَ القِيَامَةِ"(٣)، ومن فضائله ﷺ، أنه حامل لواء الحمد يوم القيامة، وتحت لواءه يأتي الخلق كلهم من آدم فما تحت، وهو قائد النبيين وخطيبهم يوم القيامة، وقد اصطفاه الله من قريش بعد أن اصطفاهم من العرب من ذرية إبراهيم عليه السلام، وغير ذلك من فضائله ﷺ الكثيرة التي لا يتسع المقام لذكرها جميعًا هنا، وإنه من العجب أن يعلم ابن عربي كل هذه النصوص في الفضائل ثم يدّعي أن الولاية أفضل من النبوة، وأن علومها أوسع من علم الأنبياء.
- دعواه أن الأنبياء يأخذون من مشكاة علم الأولياء؛ فهذا هو غاية الإلحاد؛ لما فيه من التنقيص بالرسل، والاستخفاف بهم؛ بل والكفر بهم وبما جاءوا به(٤)، فالأنبياء يأخذون عن الله تعالى لا غموض في ذلك قال تعالى:﴿ **إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ** ﴾ [النساء: ١٦٣]، ومعنى الآية أن الله تعالى أرسل إلى محمد ﷺ، بالنبوة كما أرسل إلى نوح، وإلى سائر الأنبياء الذين سَمَّاهم له من بعده، والذين لم يسمِّهم(٥)، كما ويرفضه العقل

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٣٧٠).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير(ج٥/١٠٣).

(٣) [صحيح مسلم، مسلم، كتاب الفضائل /باب تفضيل نبينا محمد ﷺ، ١٧٨٢/٤: رقم الحديث ٢٢٧٨].

(٤) انظر: الفتاوى الكبرى، ابن تيمية(ج٢/٢٤٠).

(٥) انظر: جامع البيان، الطبري(ج٩/٣٩٩).

والدين أيضًا؛ إذ أن المتقدم لا يأخذ من المتأخر، والرسل لا يأخذون من غيرهم؛ فقد جعلهم تابعين له في العلم بالله، الذي هو أشرف علومهم، وهذا من الكفر القبيح [1].

- أما الأولياء؛ فإن أفضل أولياء هذه الأمة هم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، وخير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر ﷺ، ثم عمر ﷺ، وثم عثمان ﷺ، ثم علي ﷺ، وخير قرونها القرن الذي بعث فيه النبي ﷺ؛ ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، وخاتم الأولياء في الحقيقة آخر مؤمن تقي يكون في الناس، وليس ذلك بخير الأولياء، ولا أفضلهم؛ بل خيرهم وأفضلهم أبو بكر الصديق ﷺ، ثم عمر: اللذان ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل منهما[2].

- أما دعوى ابن عربي أنه أخذ علم الأنبياء بالكشف والتجلي؛ فجوابه أن العلم الصحيح مصدره الكتاب والسنة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩]؛ فلا يصح التحاكم إلى كشف أو منام أو تجل، كما أن المكاشفة ليس من الأمور التي يتميز بها الصالحون، فهي من العبادات الصوفية التي تتأتى بالرياضة؛ فمن الممكن أن يكتسبها شخص عاص أو كافر؛ لذا فلا تعد مصدرا لتلقي العلم النبوي، وبما أن الكشف من علوم الباطن التي يجدها الولي عنده، فلا تثريب لو تخلى عن بعض التكاليف الشرعية بإسقاطها عن طريق هذا الكشف.

ثالثًا: دعوى انتحال ابن عربي ختم الولاية ومناقشته:

١. دعوى انتحال ابن عربي ختم الولاية:

يعتقد ابن عربي أنه هو (ختم الولاية)، ويثبت ذلك من خلال ما يلي:

رؤية أخبر أنه رآها وزعم أنها توافق كلامًا نبويًا فقال:" ولقد رأيت رؤيا لنفسي في هذا النوع وأخذتها بشرى من الله؛ فإنها مطابقة لحديث نبوي عن رسول الله ﷺ"[3]، والحديث: مَثَلِي وَمَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بيتًا فَأَحْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ إِلَّا مَوْضِعَ لَبِنَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ بِهِ، وَيَعْجَبُونَ لَهُ وَيَقُولُونَ: هَلَّا وُضِعَتْ هَذِهِ اللَّبِنَةُ؟ فَأَنَا اللَّبِنَةُ، وَأَنَا خَاتَمُ

---

(١) انظر: الفكر الصوفي، اليوسف(ص:٢٥٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية(ج١١/٤٤٤).

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٤٨٠).

النَّبِيِّينَ"[١]، يذكر ابن عربي الحديث، معجبًا بصورة التشبيه الجمالية، فيقول:" فشبه النبوة بالحائط والأنبياء باللبن التي قام بها هذا الحائط وهو تشبيه في غاية الحسن..." [٢]؛ ثم يحكي رؤياه فيقول:" كنت بمكة سنة تسع وتسعين وخمسمائة أرى فيما يرى النائم الكعبة مبنية بلبن فضة وذهب ... وقد كملت بالبناء وأنا أنظر إليها وإلى حسنها؛ فالتفت إلى الوجه الذي بين الركن اليماني والشامي هو إلى الركن الشامي أقرب؛ فوجدت موضع لبنتين لبنة فضة ولبنة ذهب ينقص من الحائط ...؛ فرأيت نفسي قد انطبعت في موضع تلك اللبنتين؛ فكنت أنا عين تينك اللبنتين، وكمل الحائط ولم يبق في الكعبة شيء ينقص وأنا واقف أنظر وأعلم إني واقف وأعلم إني عين تينك اللبنتين لا أشك في ذلك، وأنهما عين ذاتي واستيقظت؛ فشكرت الله تعالى وقلت متأولا ...عسى أن أكون ممن ختم الله الولاية بي"[٣].

٢. مناقشة ابن عربي في دعوى انتحاله ختم الولاية:

أ. رؤية ابن عربي لنفسه في موضع تينك اللبنتين؛ ليكمل الحائط؛ ذلك أن موضع اللبنة الفضة تعنى أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر، يعني الأحكام الشرعية، وأما موضع اللبنة الذهبية تعني ما يأخذ عن الله في السر أي الباطن؛ فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ من المَلك الذي يوحى به إلى الرسول كما يدّعي[٤]؛ فإن بهذه الرؤية الذي هي من وحي الشيطان يكون ابن عربي قد فضّل نفسه على جمع الأنبياء والمرسلين، كما وفيها من الكفر والتنقيص للرسل والاستخفاف بهم والكفر بما جاءوا به ما لا يخفى على من له أدنى بصيرة[٥].

ب. إن نسبة ابن عربي لنفسه ختم الولاية؛ ليأخذ عليه من جهة العقل؛ فإنه إن كان يريد بما ذكر من أنه خاتم الولاية المحمدية وأنه خاتم الأولياء كما أن نبينا محمد ﷺ خاتم الأنبياء؛ فليس بصحيح؛ بل كذب صريح لوجود جمع كثير من أولياء الله تعالى من العلماء العاملين في عصر ابن عربي، وفيما بعده[٦]؛ فلا وجه لانفراده بها دونهم.

---

(١) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب المناقب/ باب خاتم النبيين ﷺ،١٨٦/٤: رقم الحديث ٣٥٣٥].

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤٨٠/١).

(٣) المرجع نفسه(ج٤٨٠/١).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية(ج٣٦٨/١٨).

(٥) انظر: محبة الرسول، عبد الرؤوف عثمان(ص:١٩١).

(٦) انظر: الرد على القائلين بوحدة الوجود، القاري(ص:١٣٧).

يتضح مما سبق نظرة ابن عربي السلبية للولاية، حيث أخرجها عن مسارها الشرعي، وأقحمها في تفاصيل لا علاقة لها بالشرع، من تقسيم وتفصيل وابتداع رؤى ومنامات، وكشف، وتجليات، وغير ذلك مما احتوى عليه مذهب التصوف، ولو دقق الإنسان النظر لرأى الرابط بين ختم الولاية عند ابن عربي وبين عقائده السابقة، من حيث المصدر، والمنشأ، ومن حيث الهدف والغاية، فأهل المذهب الصوفي؛ ينسجون عالمًا آخر من الروحانيات الخيالية؛ ليجذبون الناس لاعتناق مذهبهم بحجة التقرب إلى الله تعالى، ومن أسمى غاياتهم السيادة في الأمور الكونية، والتشريعية، وأن يقصدهم الناس ويقدمون لهم المدائح والقرابين، والله المستعان.

المبحث الثاني:

موقف ابن عربي من السمعيات في الفتوحات المكية، ومناقشته.

يتعرض ابن عربي للسمعيات؛ على حسب عقيدته المبنية على وحدة الوجود، والحقيقة المحمدية، وسيتم التعرف على موقفه منها خلال المبحث التالي:

المطلب الأول: الجن والملائكة في معتقد ابن عربي ومناقشته.

الجنّ والملائكة من الأمور الغيبية التي يُستدل على العلم بها من خلال النصوص الشرعية الصحيحة، وقد بيّن ابن عربي في الفتوحات معتقده في الجنّ والملائكة على نحو ما سيتم عرضه:

أولاً: موقف ابن عربي من الجنّ، ومناقشته:

يُقرّ ابن عربي بوجود الجنّ، وأنها أرواح نارية خلقها الله تعالى، وذكر في القرآن أنهم أمة مكلّفة، لها رسلها، محدودة الطاقة والتصرف.

١. **موقف ابن عربي من الجنّ:**

بيّن ابن عربي معتقده في الجنّ في الفتوحات المكية من عدة جوانب على النحو التالي:

أ. **ماهية الجنّ عند ابن عربي:**

يعتقد ابن عربي أن الجنّ باطنًا للإنس، أي أن الإنسان هو الظاهر الذي نبصره والجنّ هو باطنه الذي استتر عنا، وإشارة هذا في الفتوحات قوله: "هذا إذا لم تكن الجنّ عبارة عن باطن الإنسان؛ فكأنه يقول وما خلقت الجنّ، وهو ما استتر من الإنسان وما بطن منه، والإنس، وهو ما يبصر منه لظهوره"[١].

ب. الجمع بين الجنّ والإنس في حدّ واحد[٢]:

جمع ابن عربي بين الجنّ والإنس في حدّ واحد، ثم سمّى الجنّ بالحيوان الناطق، كما سمى الإنسان بالحيوان في مباحث سابقة[٣]، إشارة هذا في الفتوحات قوله:" فإن الجنّ يجتمعون

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٦/٩٠).

(٢) حدَّ الشَّيء: تعريفه الجامع لكلّ أفراده، المانع لكلّ ما ليس منها. انظر: معجم اللغة المعاصرة، أحمد مختار وآخرون(ج١/٤٥٧).

(٣) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤/١٤٥).

مع الإنس في الحدّ، فإن الجنّ حيوان ناطق..." [1]، أي أنه لا يفرق بين الإنس والجن؛ فينعتهما بنفس الصفات، مع اختلافهما في الخصائص، وأصل الخلقة.

ت. **مادة خلق الجنّ:**

يعتقد ابن عربي أن الجانّ مخلوق من عنصرين النّار والهواء، وجعل لكل عنصر خاصية؛ فالهواء أكسبه صورة الجانّ، والنار أكسبته القوة والقهر والاستكبار، ولذلك لم يسجد لآدم عليه السلام ، وإشارة هذا في الفتوحات قوله: " فهو من عنصرين، هواء ونار، أعني الجانّ، ولامتزاج النار بالهواء اسم المارج... بما فيه من الهواء، يتشكل (الجانّ)...، وبما فيه من النار... طلب القهر والاستكبار والعزّة...، وهو السبب الموجب لكونه استكبر عن السجود لآدم..." [2].

ث. خصائص الجنّ عند ابن عربي:

بيّن ابن عربي خصائص للجنّ اشتركت معها فيها الملائكة منها؛ الاستتار؛ إلا أن الجانّ من نار والملائكة من نور، وكذلك في التسمية فالجِنّة اسم عبّر القرآن به عن الجنّ والملائكة؛ والتشكل كذلك فالجنّ تتشكل والملائكة تتشكل؛ فخص ابن عربي الجنّ بمادة خلقة وهي النار، واستتاره عن الإنس، والتشكّل، وإشارة هذا في الفتوحات، قوله: "إن الله تعالى لما خلق الأرواح النورية والنارية أعني إن الملائكة والجانّ شرك بينهما في أمر وهو، الاستتار عن أعين الناس...، ولهذا سمّى الطائفتين من الأرواح جنّا؛ ... فقال في الشياطين: ﴿ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ۝٤ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝٥ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ﴾ [الناس: ٤ – ٦]، يعني بالجنّة هنا الشياطين، وقال في الملائكة: ﴿ وَجَعَلُوا۟ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا ﴾[الصافات: ١٥٨]، يعني الملائكة..." [3]، وقوله:" ولهم التشكّل في الصور كالملائكة" [4]؛ فصارت الخصائص المشتركة بينهما؛ الاستتار، والتسمية جنًّا، والتشكل.

ج. **فئات الجنّ:**

يعتقد ابن عربي بأن الجانّ أمة فيهم الطائع وفيهم العاصي، وفيهم الكافر الذي استحق اسم الشيطان، المبعد من رحمة الله تعالى، وإشارة هذا في الفتوحات قوله:" فمنهم الطائع

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٦/٢٨٣).

(٢) المرجع نفسه(ج١/٢٠٢).

(٣) المرجع نفسه(ج٦/١٠٨).

(٤) المرجع نفسه(ج١/٢٠٣).

والعاصي مثلنا"[1]، وقوله:" فمن عصى من الجانّ كان شيطانًا، أي مبعودًا من رحمة اللّه، وكان أول من سمّى شيطانًا من الجنّ: الحارث، فأبلسه اللّه، أي طرده من رحمته، وطرد الرحمة عنه، ومنه تفرعت الشياطين بأجمعها، فمن آمن منهم... التحق بالمؤمنين من الجّن، ومن بقي على كفره كان شيطانًا"[2].

ح. علم الجنّ بالله تعالى:

يدّعي ابن عربي أن الجنّ هم أجهل العالم الطبيعي بالله، وأن غاية ما عندهم من العلم هو علم النبات والأحجار والأسماء، ويشير إلى هذا في الفتوحات فيقول " ثم اعلم أن الجانّ هم أجهل العالم الطبيعي باللّه...، ولهذا ما ترى أحدا قط، جالسهم فحصل عنده منهم علم باللّه، جملة واحدة، غاية الرجل الذي تعتني به أرواح الجن، أن يمنحوه من علم خواص النبات والأحجار، والأسماء"[3].

٢. مناقشة موقف ابن عربي في الجنّ:

بيّن ابن عربي من خلال العرض السابق بعض الحقائق عن الجنّ، كان فيها أمورًا صحيحة توافق ما جاء في الشرع، وفيها قضايا غير صحيحة، لا أصل لها في الشرع؛ فأما الصواب منها؛ فلا داع لإعادة سردة، وأما ما خالف الشرع وجانب الصواب في بعض حقائق الجنّ فسيتم مناقشته فيما يلي:

أ. عدّه الجنّ باطنًا للإنس في قول الله تعالى:"﴿ **وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ** ﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ فابن عربي يُعِد الإنس ما ظهر للرائي، والجن ما بطن عنه، ؛ فإن كان يقصد بالباطن وساوس الشيطان والخطرات التي يجدها الإنسان في نفسه؛ فهذا احتمال بعيد من تفسير الآية، فقد عالج القرآن وساوس الشيطان بالاستعاذة منه فقال تعالى:﴿ **قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ ۝٣ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ** ﴾ [الناس: ١ - ٤]، وقال النبي ﷺ :" يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ كَذَا وَكَذَا، حَتَّى يَقُولَ مِنْ خَلَقَ رَبَّكَ، فَإِذَا بَلَغَ ذَلِكَ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلْيَنْتَهِ"[4]، أما إن كان يقصد الجمع بين خلق الجنّ والإنس في ذات واحدة؛ فهذا أيضًا باطل ترده نصوص خلق الجن والإنس قال تعالى:﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن**

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٢٠٣).

(٢) المرجع نفسه(ج١/٢٠٦).

(٣) المرجع نفسه(ج١/٤١٣).

(٤) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب بدء الخلق/ باب صفة إبليس وجنوده، ٤/١٣٢: رقم الحديث ٣٢٧٦].

صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٦﴾ وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ ﴾ [الحجر: ٢٦ - ٢٧]، وحديث:" خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ، وَخُلِقَ الْجَانُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ، "[١]، وعليه ؛ فذهاب ابن عربي لهذا التفسير غريب لا دليل عليه، ولم يقل به أي من المفسرين قديمًا وحديثًا.

ب.وصفه للجنّ بالحيوان الناطق؛ فإن كان يقصد بحيوانيته؛ تشبيهه بطبيعة حياة الإنس فهذا مردود؛ لأن خصائص كل منهما تختلف باختلاف طبيعة حياته، وماهية خلقه؛ فلا يمكن أن يكون الطين كالنار، ولا يمكن أن تكون معاملة الظاهر للعين والرؤية كمن استتر عن الأبصار، وأما إن كان يقصد تشبيه شكل الجن بأشكال الحيوانات؛ فهذا أيضًا احتمال بعيد، وأما إن كان يقصد وصفهم بالحيوانات، من باب إضفاء صفة الحياة عليهم؛ فهذا ممكن عقلاً؛ لكن غير ممكن شرعًا؛ وذلك لأنه لم يرد في الشرع إطلاق لفظ الحيوانات على الجنّ، والحق أنه لا يصح وصفهم بالحيوانية؛ فطبيعة الجنّ وماهيته غائبة عنا لا نراها حتى نستطيع وصفها؛ كما أخبر الله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ﴾[الأعراف: ٢٧]، أما الإنس فالعادة والمألوف أنهم لا يسمعونهم ولا يرونهم، فلا يمكن وصف من لا يُسمع ولا يُرى، فضلاً عن أن الشرع لم يسمهم حيوانات ناطقة.

ت.يخالف ابن عربي في مسألة خلق الجنّ من ناحية ابتداع ألفاظ وتقسيمات ليس لها أصل في الشرع، فالله تعالى خلق الجانّ من مارج من نار، لكن ابن عربي يحلّل تركيب هذا المارج، إلى نار وهواء ويُعيد الأمر إلى التقسيم الكوني الذي يدين به؛ فابن عربي يُؤكّد على أهميّة الأرقام: (أربعة)، و(سبعة) في العالَم وانعكاساتها على المستويات المختلفة فيه، مثل: العناصر الأربعة في الطبيعة التراب، والماء، والهواء، والنار[٢]، ولذلك ذكر أن النار أرفع الأركان مكانًا، ومنها اكتسب الشيطان القوة والقهر والاستكبار، ويمكن اعتبار الموافقة بين عنصر النار وبين الاستكبار أمرًا مقنعًا عقليًا لكن؛ الدين لا يُؤخذ بالعقل، فمن أول قواعد منهج السلف في إثبات العقائد تقديم النقل على العقل، وليس العكس، وعليه فلا يعد دليلاً راجحًا.

ث.أما دعواه أن الجنّ أجهل العالم الطبيعي بالله، وأن غاية علمهم النبات والأحجار والأسماء؛ فهذا زعم غير صحيح يبطله الكتاب والسنة، فالله ﷻ، قد أسكن الجنّ الأرض قبل الإنس، ففسدوا فيها وسفكوا الدماء، فأهلكهم الله، قال تعالى:﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى

---

(١) [صحيح مسلم ، مسلم، كتاب الزهد والرقائق/ باب في أحاديث متفرقة،٢٢٩٤/٤: رقم الحديث ٢٩٩٦].

(٢) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١٩٦/٦).

ﭐلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾ [البقرة: ٣٠] ، وسنة الله في كونه أنه لا يهلك قومًا من غير نذير قال تعالى: ﴿ وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٞ ﴾ [فاطر: ٢٤]، والجنّ أمة، ومحال أن يهلكهم الله بدون تعليمهم وتنبيههم قبل إهلاكهم؛ فإن ذلك ظلم، والله منزه عن ذلك؛ فما كان سبحانه ليهلك القرى بظلم، كما أن سورة الجنّ بيّنت معرفتهم التامة بالله تعالى وجزاءه ووعده ووعيده، وذلك بعد أن مُنعوا من خبر السماء واستراق السمع، بعد مبعث النبي محمد ﷺ، فطاروا يبحثون عن السبب؛ فوجدوا النبي ﷺ، قائمًا يصلي بأصحابه، فتسمّعوا للقرآن، ورجعوا يخبرون بما سمعوا، قال تعالى : ﴿ وَإِذۡ صَرَفۡنَآ إِلَيۡكَ نَفَرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓاْ أَنصِتُواْۖ فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوۡاْ إِلَىٰ قَوۡمِهِم مُّنذِرِينَ ٢٩ قَالُواْ يَٰقَوۡمَنَآ إِنَّا سَمِعۡنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعۡدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٣٠ يَٰقَوۡمَنَآ أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ وَءَامِنُواْ بِهِۦ يَغۡفِرۡ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمۡ وَيُجِرۡكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ ﴾ [الأحقاف: ٢٩ – ٣١]، وقال أيضًا: ﴿ قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡءَانًا عَجَبٗا ﴾ [الجن: ١]، والسورة كاملة تخبر أنهم علموا عن الله تعالى وآمنوا وامتثلوا، كما أن السنة النبوية تدحض قول ابن عربي؛ فكثير من حوادث السنة دلت على علم الجنّ بالله تعالى، أشهرها حديث(ليلة الجن)[1]، عندما جاء داعي الجنّ للنبي ﷺ فذهب معهم ووعظهم وعلمهم، إذن الجنّ ليست أجهل خلق الله تعالى، بل ربما بطبيعة خلقها وما أقدرها الله تعالى عليه من طيران وخوص في البحار ومشاهدة ما يصعب على الإنس مشاهدته، ليكون عاملاً في زيادة علمها بالله وتأملاً فيما خلق، وانظر قول القائل:

"العلمُ كالغيثِ والأخلاقُ تربتُه — إن تَفْسدِ الأرضُ تذهبْ نعمةُ المطرِ

إبليسُ أعلمُ أهلُ الأرض قاطبَة — والناسُ تلعنهُ في البدوِ والحضرِ "

ثانيًا: موقف ابن عربي من الملائكة، ومناقشته:

تضمن كتاب الفتوحات الكلام عن الملائكة من منظور ابن عربي، والذي سيتم عرضها؛ ثم مناقشتها من خلال ما التالي:

---

(١) [صحيح مسلم، مسلم، كتاب الصلاة/ باب الجهر في بالقراءة في الصبح،٣٣٢/١: رقم الحديث ٤٥٠]، وطرف الحديث:" أَتَانِي دَاعِي الْجِنِّ، فَذَهَبْتُ مَعَهُ فَقَرَأْتُ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ".

١. **موقف ابن عربي من الملائكة:**

تناول ابن عربي الحديث عن الملائكة في عدة أمور؛ كمادة خلقهم، وبعض أصنافهم، وأعمالهم، وفيما يلي عرضًا مختصرًا مع بعض النماذج لتلك الأمور:

أ. **مادة خلق الملائكة عند ابن عربي:**

خلقت الملائكة من نور؛ لكن طبيعة هذا النور يختلف عند ابن عربي؛ فقد سبق ذكر معتقده في أولية الخلق، والحديث هنا عن خلق الملائكة وموقعهم من تلك الأولية؛ حيث أول ما خلق الله تعالى من نوره (العقل الفعال، والنفس الكلية، والطبيعة)[1]، ومن هذه الأوليات خلق بقية المخلوقات، ومنها الملائكة:

- **خلق الملائكة من (العقل الفعال) و(النفس الكلية):**

ذكر ابن عربي أن الملائكة أرواح مهيمة[2] خلقت من نور الله الذي منحة(العقل الفعال) و(النفس الكلية)؛ وأشار لذلك فقال:" أول ما خلق الله من نوره الأرواح المهيمة، وهي(العقل الفعال)، و(النفس الكلية)، ومنها خلق بقية الأجسام النورية وهي...الأرواح الملكية المهيمة في جلال الله"[3]، وقال:" وما ثم مَلك من هؤلاء الملائكة من وُجد بواسطة غيره إلا (النفس) التي دون (العقل)، وكل مَلك خُلق بعد هؤلاء فداخلون تحت حكم (الطبيعة)[4]؛ فهم من جنس أفلاكها التيُ خلقوا منها وهم عمّارها"[5].

---

(١) (العقل الأول، النفس الكلية، الطبيعة، الهباء)، سبق التعريف بها في مبحث توحيد الأسماء والصفات.

(٢) المهيمة: الهيمان حال يشترك فيه الكروبيون من الملائكة، والأفراد من جنس البشر، وهم الذين هيّمهم الحق عن كل ما عداه؛ فلا يلتفتون إلى غيره، بل ليس في طاقتهم النظر إلى سواه حتى أنفسهم. انظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:١١٢٣).

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٢٢٦).

(٤) الطبيعة: يقصد ابن عربي بالطبيعة هنا: (أب ثاني) غير النفس الكلية؛ فالآباء العلويات للعالم أربعة عنده، وهي(العقل الأول، النفس الكلية، الطبيعة، الهباء)، فإذا اعتبر النفس الكلية أمًا، صارت الطبيعة أبًا ثانيًا؛ فهذه الآباء الأربعة ليست أصولا منفصلة للعالم؛ بل متداخلة تتوالد فيما بينها، ولا يمنع أن تكون أمهات فيما بينها، ما عدا العقل الأول؛ فمهما اختلفت الاعتبارات؛ فهو دائما أول الآباء؛ فيمكن اعتبار الطبيعة أب ثاني إذا كانت النفس الكلية أم؛ فيصير الهباء أمًا ثانية، كما يمكن اعتبار الطبيعة أب ثالث على اعتبار الهباء أب رابع، والنفس الكلية أب ثاني. انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٢١٥)، و(ج٧/٢٢٠)، و(ج٣/٢٠٨).

(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٢٢٦).

ويشرح هذا الإجمال في موطن آخر فيقول:" فاعلم أن الملائكة خلقت من الأنوار الموجودة في الطبيعة...؛ فإنها كانت دخانًا والدخان والبخار من عالم الطبيعة...؛ فإن هذه العناصر مركبة من الطبائع الأربع... ولذلك كانت السماوات أجسامًا شفافة وخلق الله عمّار كل فلك من طبيعة فلكه فلذلك كانت الملائكة من عالم الطبيعة"[1].

- **إرجاع خلق الملائكة إلى الطبيعة:**

يعيد ابن عربي أيضًا خلق الملائكة إلى الطبيعة، بانفعالها مع الهباء، ولهذا أشار فقال:" فأول ما ألقت الطبيعة؛ ثم تبعتها الهباء؛ فانكح الطبيعة الهباء؛ فولد بينهما صورة الجسم الكلي وهو أول جسم ظهر؛ فكان الطبيعة الأب، فإن لها الأثر، وكان الهباء الأم فإن فيها ظهر الأثر"[2].

يتبين مما سبق أن جميع المخلوقات عند ابن عربي، خلقت من نور محمد، أو حقيقة محمد، أو روح محمد، أو العقل الأول؛ فكلها مسميات لشيء واحد، وهو أول الآباء العلوية، ويمنح الروح للمخلوقات، وأما الأجسام على اختلافها عنصرية أو نورية أو نارية؛ فقد جاءت من انفعال الآباء العلويات الأربعة[3].

ب. أصناف الملائكة:

قسّم ابن عربي الملائكة إلى أصناف وأنواع مختلفة على حسب أوصافهم، وولايتهم للمؤمنين كما يلي:

الصنف الأول: صنف مهيم لما أوجدهم الله تجلى لهم في اسمه الجميل؛ فهيمهم وأفناهم عنهم كما ذكر ابن عربي؛ فلا يعرفون نفوسهم، ولا من هاموا فيه ولا ما هيمهم؛ فهم في الحيرة سكارى، وهؤلاء الملائكة وُجدوا فقط لتحقيق ولاية النصر للمؤمنين الذين ينصرون الله، وهم فوق عالم الأجسام الطبيعية ولا عرش ولا مخلوق تقدمهم[4].

الصنف الثاني: وهم ملائكة مسخّرة للتدوين والتسطير، وكتابة كل ما يخص العباد، وسماهم أيضًا (الكروبيون)، ورأسهم القلم الأعلى،(العقل الأول)، الذي تجلى لهم في أول من تجلى في

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/٣٩).

(٢) المرجع نفسه(ج١/٢١٥).

(٣) قال ابن عربي في الفتوحات حول هذا المعنى:" وكذلك الأركان من عالم الطبيعة أربعة وبنكاح العالم العلوي لهذه الأربعة، يُوجِد الله ما يتولد فيها". انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٢١٣).

(٤) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٣٧٦)، و(ج١/٢٢٦).

مجلي التعليم الوهبي بما يريد إيجاده من خلقه، وجعل لهم ولاية خاصة[١].

الصنف الثالث: ملائكة التدبير وهي الأرواح المدبرة للأجسام كلها الطبيعية النورية، والهبائية، والفلكية، والعنصرية، وجميع أجسام العالم، ولهؤلاء ولاية أيضا[٢].

ومن صنف هذه الملائكة ويتبع لها في التدبير؛ الصافات، والزاجرات، والتاليات، والملقيات، والناشطات، والسابحات، والسابقات، والمدبرات، والمرسلات، والناشرات، والفارقات، والمقسمات، وهم إخوان المدبرات من الملائكة، وكل هؤلاء أنبياء ملكيون عبدوا الله بما وصفهم به؛ فهم في مقامهم لا يبرحون إلا بأمر من ربهم[٣].

- **ومنهم السفرة الكرام البررة:** وهم سفراء الله إلى الخلق لإنفاذ أوامره، وهم محسنين في تعاملهم، أجواد وكرام.[٤]
- **ومنهم ملائكة الماء:** وهي آخر من يتلقى الأمر من الله؛ فإذا أراد إنفاذ أمر في الخلق، ألقاه في السماء الملك الأقرب؛ ثم الملك الذي يليه؛ حتى يصل إلى السماء الدنيا؛ فينادي بملك الماء؛ فيودع تلك الرسالة فيضعها في الماء.[٥]
- **ومنهم ملائكة اللَمّات، وهم ملائكة القلوب:** ويصنف ابن عربي نوعًا من الملائكة يلقي الخواطر والإلهامات، والتي يسميها لمّات في قلوب العباد؛ فإذا علمت الشياطين بهذا الإلقاء، أتت لتخلطه بلمّاتها؛ فتنطق به الألسنة؛ فما يكون منه بعد الكلام به؛ فذلك مما جاءت به الملائكة، وما لم يكن؛ فهو مما ألقته الشياطين.[٦]
- **ومنهم الملائكة السيّاحون:** ويقصد الملائكة التي تتبع مجلس الذكر، ويشير لذلك فيقول:"ولله ملائكة في الأرض سياحون فيها يتبعون مجالس الذكر... وهم الملائكة الذي خلقهم الله من أنفاس بني آدم"[٧].

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٣٧٦)، و(ج١/٢٢٦).

(٢) المرجع نفسه(ج٣/٣٧٦).

(٣) انظر: المرجع نفسه(ج٣/٣٨٥).

(٤) انظر: المرجع نفسه(ج٣/٣٩١).

(٥) انظر: المرجع نفسه(ج٣/٣٩١).

(٦) انظر: المرجع نفسه(ج٣/٣٩١).

(٧) المرجع نفسه(ج٣/٣٨٥).

ت. **أعمال ووظائف الملائكة عند ابن عربي:** يمكن الاستدلال على وظائف الملائكة عند ابن عربي من خلال نصوص الفتوحات.

- **الاستغفار للعصاة ودواعيه:**

ذكر ابن عربي استغفار الملائكة للعصاة ودواعي ذلك:

- **الاستغفار للعصاة:** وهو وظيفة ملائكة التسخير الذي عينهم لنصرة المؤمنين؛ فقال:" فأما ملائكة التسخير فولايتهم أعني نصرتهم للمؤمنين، إذا أذنبوا وتوجهت عليهم أسماء الانتقام الإلهية، وتوجهت في مقامات تلك الأسماء أسماء الغفران والعفو والتجاوز عن السيئات"[١].
- **دواعي استغفار الملائكة للعصاة:** يضيف هنا أن استغفار الملائكة للعصاة وطلبها من الله تعالى الرحمة لهم هو من باب تأدبها معه سبحانه، وقد بيّن ذلك من خلال أمرين:

الأمر الأول: تقديمها للرحمة وسكوتها عن ذكر العصاة في دعائها فقال:" ... فلهذا قدمت الملائكة الرحمة وسكتت عن ذكر العصاة في دعائها فبين كلمة عيسى في حق قومه وبين دعاء الملائكة في حق العبيد العصاة من الأدب بون كثير لمن نظر واستبصر "[٢].

الأمر الثاني: طلبهم من الله المغفرة للعصاة لما اتصفوا بالتوبة؛ ثم لما عرفت الملائكة عن الأعراف الذين هم بمنزلة ما هي في النار ولا في الجنة وعلمت من لطف الله بعباده أنه يجيب دعوة الداعي إذا دعاه؛ دعت: ربنا وأدخلهم جنات عدن التي وعدتهم، أي لا تنزلهم في الأعراف بل أدخلهم الجنة ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم[٣].

- **التسبيح حول العرش:** ويختص بملائكة خلقت من النور الممتزج الذي هو مثل ضوء السحر حافّين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم؛ فليس لهم شغل إلا ذلك[٤].
- **حمل العرش:** من المعلوم أن حملة العرش ثمانية كما قال تعالى: ﴿ وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَآ ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴾ [الحاقة: ١٧]؛ لكن طبيعة هؤلاء الثمانية مختلفة عند ابن عربي، فهؤلاء الثمانية حكمهم في الدنيا أربعة وفي الآخرة ثمانية، وينسب ذلك الحكم للنبي ﷺ، ويبيّن أن العرش محصور في أربعة أشياء: جسم، وروح، وغذاء، ومرتبة، ويجعل آدم

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٣٧٦).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ج٣/٣٧٦).

(٣) انظر: المرجع نفسه(ج٣/٣٧٦).

(٤) انظر: المرجع نفسه(ج١/٢٢٦).

وإسرافيل للصور؛ فمهمتهم تحتاج إلى جسم، وجبريل ومحمد؛ للأرواح، وميكائيل وإبراهيم للأرزاق ويسميها الأغذية، ومالك ورضوان للوعد والوعيد، ويُعدّ (النّبي) صورة جسمية عنصرية خيالية، و(المَلك) صورة نورية وروحاً مدبرة للصورة الجسمية العنصرية، و(المرتبة) منها حسية، ومنها روحية علمية؛ فالأربعة مسائل تنقسم كل مسألة منها على قسمين، فتكون ثمانية وهم حملة عرش المُلك، فإذا استوت الثمانية قام المُلك واستوى عليه مليكه[1].

- **الملائكة الرسل:** ذكر ابن عربي أن الرسالة من مهام الملائكة، ولذلك فإن من الملائكة رسل، ويشير لذلك فيقول:" معنى الملائكة: الرسل...؛ فالرسالة جنس حكم يعمّ الأرواح الكرام البررة السفرة والجنّ والإنس فمن كل صنف من أرسل، ومنه من لم يرسل" [2].
- **كتابات الملأ الأعلى:** ذكر ابن عربي الملأ الأعلى، وفيم يختصمون؟، وبيّن سبب اختلافهم؛ وهو عدم إعلام الله تعالى لهم عن الأفضل من الدرجات والأعمال؛ لذلك اختصموا في تعيين الأفضل منها، وأشار لذلك فقال:" فهذا سبب اختلاف الملأ الأعلى فيما يختصمون فيه فلو أن الله يعلمهم بما هو الأفضل عنده من هذه الأعمال والأحب إليه ما تنازعوا، ولو أنهم يكشفون ارتباط درجات الجنان بهذه الأعمال لحكموا بالفضيلة للأعلى منها وإنما الله سبحانه غيب عنهم ذلك"[3].

هذه بعض المعاني المستنبطة من الفتوحات المكية المتعلقة بالملائكة، والتي بيّنت حقيقة موقف ابن عربي منها.

٢. مناقشة موقف ابن عربي من الملائكة:

احتوت عقيدة ابن عربي في الملائكة على حقائق منها ما صح، ومنها ما جانب الصواب، وسيتم التعرض لما جانب الصواب منها بالدراسة والنقض، ومن ذلك:

أ. ما ذكره في مادة خلق الملائكة والمتعلقة بخلق المخلوقات جميعها؛ فقد حاول ابن عربي الربط بين أنها خلقت من نور العزة مع ما يعتقد من المسميات الفلسفية كالعقل الفعال، والنفس الكلية التي يسميها الآباء العلوية، ويعيد إليها خلق جميع الأجسام والأرواح كما يدعي، وكل ذلك يصب في المعتقد الأكبر عنده، والذي ينفرد به من بين أبناء ملته وهو

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٢٢٦).

(٢) المرجع نفسه(ج٣/٣٩١).

(٣) المرجع نفسه(ج٥/٣٩).

(وحدة الوجود)؛ ليبيّن أن الله تعالى بعدما خلق تلك الآباء الأربعة، تجلى بنوره لها لتمنح الخلق الأرواح والحياة؛ فصارت بذلك خالقة، وهو مضمون عقيدة وحدة الوجود التي لا يفرق فيها ابن عربي بين الخالق والمخلوق؛ فالمخلوق خالق، والخالق مخلوق، والوجود واحد، وهذا مخالف لطبيعة الخلق الذي نص عليها كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ، كما تبيّن سابقًا.

ب. ما ذكره أن ولاية الملائكة للمؤمنين تقع في ثلاثة أصناف من الملائكة، هذا كلام لا دليل عليه، لأن الله تعالى جعل ولاية الملائكة للمؤمنين في الدنيا والآخرة بدون تحديد لأصناف الملائكة التي تحمل تلك الولاية فقال تعالى:﴿ نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ﴾ [فصلت: ٣١].

ت. ذكر ابن عربي أصنافًا من الملائكة، ليس لهم وجود في أيٍ من كتب العلم، وأخرى لا أدلة صحيحة على وجودهم، وهم: الكروبيون، المهيم، ملائكة التسخير، ملائكة الماء، ملائكة اللَمّات، والصواب؛ أنه يمكن القول بأن الله سخر ملائكة لأمر ما؛ لكن لم يخصها باسم ملائكة التسخير، كما أن طاعة الملائكة لله تعالى وعدم عصيانها ليس معناه أنه تعالى هيّمها سُكرًا في عبادته؛ ثم إنه صحّ أن للشيطان لَمّة، وللمّلك لَمّة، فأما لَمّة الشيطان فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق، وأما لَمّة الملك فإيعاد بالخير وتصديق بالحق[1]، لكن لم يخصها أحد باسم ملك اللَمّات، ولا ملك الماء، أما الكروبيون؛ فقد ذكرت بعض الكتب لهم هذا الاسم مثل تفسير ابن كثير، وكتاب أصول الإيمان، وكتاب معارج القبول، وورد فيهم من الآثار؛ فقيل: أنهم سادة الملائكة منهم جبريل وميكائيل وإسرافيل، وهم المقربون، والمعنى من كرب إذا قرب، وقيل: هم ملائكة العذاب، وقيل حملة العرش[2]، وقد ورد من وصفهم أنهم أكثر من أهل السماوات السبع والأرضين، لهم قرون كعوب ككعوب القنا، ما بين قدم أحدهم كذا وكذا، ومن أخمص قدمه إلى كعبه مسيرة خمسمائة عام، ومن كعبه إلى ركبته مسيرة خمسمائة، ومن ركبته إلى أرنبته مسيرة خمسمائة عام، ومن ترقوته إلى

(١) [ابن حبان : صحيح ابن حبان٣/٢٧٨ : رقم الحديث٩٩٧] وقال: في إسناده عطاء بن السائب: اختلط، وباقي رجاله ثقات. وأخرجه الترمذي (٢٩٨٨) في التفسير: باب ومن سورة البقرة، هذا حديث حسن غريب، وهو حديث أبي الأحوص لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث أبي الأحوص، وعند ابن حبان هذا إسناد صحيح، وقد أعل بالوقف، وأجيب بأن له حكم الرفع لأنه لا يعلم بالرأي ولا يدخله القياس

(٢) انظر: الحبائك، السيوطي(ص:٢٥١).

موضع القرط مسيرة خمسمائة عام[1]، وورد أيضًا أثرًا فيه:" إِنَّ اللَّهَ جَزَّأَ الْمَلَائِكَةَ وَالْإِنْسَ، وَالْجِنَّ عَشَرَةَ أَجْزَاءَ، فَتِسْعَةُ أَجْزَاءٍ مِنْهُمُ الْكَرُوبِيُّونَ، وَهُمُ الْمَلَائِكَةُ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ، وَهُمْ أَيْضًا الَّذِينَ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ولَا يَفْتُرُونَ"[2]؛ فهذه نصوص وآثار صح بعضها والآخر لا يصح.

ث. من الجدير بالذكر أن ابن عربي لم يصنف ملائكة الوحي ضمن أصناف الملائكة عنده، وذلك لأن الوحي عنده، هو من الله مباشرة إلى نفس النبي أو الإنسان أو حتى المَلك؛ فلا واسطة؛ فالكل خلق واحد يتجلى عليهم جميعًا الإله، وأما الوحي في الفتوحات؛ فهو: "ما تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة... وهو المفهوم الأول... فالوحي ما يسرع أثره من كلام الحق تعالى في نفس السامع، ولا يعرف هذا إلا العارفون بالشئون الإلهية؛ فإنها عين الوحي الإلهي في العالم وهم لا يشعرون... ؛ فيا أيها الولي إذا زعمت أن الله أوحى إليك فانظر في نفسك في التردد أو المخالفة؛ فإن وجدت لذلك أثرا بتدبير أو تفصيل أو تفكر فلست صاحب وحي؛ فإن حكم عليك وأعماك وأصمك، وحال بين فكرك وتدبيرك، وأمضى حكمه فيك؛ فذلك هو الوحي وأنت عند ذلك صاحب وحي"[3]، وعلى هذا؛ فالوحي لا يخص المَلك جبريل، ولهذا ادعى ابن عربي أن النبي يأخذ من الخيالات التي تمثلت في نفسه لما صورت له المعاني العقلية في الصورة الخيالية، وتلك الصورة عنده هي الملائكة، وهي بزعمه تأخذ عن عقله المجرد قبل أن تصير خيالاً[4]؛ وتأسيسًا على هذا؛ يمكن القول بأن ابن عربي يثبت الوحي ويثبت ملائكة، ولكن لا يثبت الصورة الصحيحة للوحي التي عليها القرآن والسنة؛ فإن تجلي الخالق في المخلوقات، وجودًا واحدًا، واتصالاً مباشرًا من الله تعالى، يستلزم عدم وجود ملائكة وحي، وبهذا تتحقق عقيدة وحدة الوجود بجلاء.

ج. لما استدل على أدب الملائكة قارن بين أدبها وأدب النبي عيسى عليه السلام، وهي مقارنة غير مستوية؛ فلا تصح بين نبي ومَلك؛ لأنه منافٍ لاصطفاء الله تعالى لنبيه، كما ويُعدّ استدراكًا على الله تعالى الله عن ذلك، فالله تعالى فضّل بعض النبيين على بعض، لكن لم تحصل مفاضلة بين نبي وملك من الملائكة، فالملائكة معصومة، لا يعصون الله ما أمرهم، والأنبياء لهم عصمة تصل إلى حدّ الترفّع عن الصغائر التي لا تحمل على خسة

---

(١) [المستدرك على الصحيحين: النيسابوري،٦١٣/٤: رقم الحديث٨٦٩٩].

(٢) [تفسير عبد الرزاق : الصنعاني ٣٩٢/٢ : رقم الحديث١٨٨٧].

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١١٧/٣).

(٤) انظر: غاية الأماني، الألوسي(ج٦١٤/١).

الطبع، والتجاوز في الأدب خلق خسيس وضيع، لا يليق بنبي اصطفاه الله تعالى، وكلام ابن عربي على نبي الله عيسى عليه السلام، مشعر أنه خرج عن حدود الاتزان سخطًا على قومه، أو سوء تقدير منه؛ فكانت الملائكة أكثر صوابًا منه، وهذه مقارنة لا داعي لها ولا لزوم، لما فيها من الانتقاص والنقد والاستدراك.

وأما مواضع الاتفاق عند ابن عربي، مع عقيدة أهل السنة في الملائكة فهي كما يلي مختصرة:

أ. اتفقت عقيدة ابن عربي مع عقيدة أهل السنة والجماعة في أسماء عدد من أصناف الملائكة الواردة في القرآن والسنة وأوصافهم، مثل: الصافات، والزاجرات، والتاليات، والملقيات، والناشطات، والسابحات، والسابقات، والمدبرات، والمرسلات، والناشرات، والفارقات، والمقسمات، والسياحون المتبعون حلق الذكر.

ب. اتفقت أيضًا مع بعض وظائف الملائكة مثل؛ الملائكة التي تستغفر، وتسبح حول العرش.

ت. ذكر الملائكة التي يكلفها الله تعالى بالإرسال.

ث. ذكر ملائكة الملأ الأعلى التي تختص بكتابة الدرجات لبني آدم.

فهذه مواضع اتفق فيها ابن عربي مع أهل السنة والجماعة في عقيدته بالملائكة.

يتبيّن مما سبق بأن معتقد ابن عربي في الملائكة، يرتبط في اعتقاده بحقيقة الوجود وهي الحقيقة المحمدية أو نور محمد أو العقل الفعال أو الأب العلوي الأول، فبنى على هذه الأساسات مادة الخلق والتصنيفات والأعمال، وخلط الغث بالسمين، والغاية تتبيّن وتتضح في كل مرة ببرهان جديد، وهي سيادة الكون، وطلب المنزلة العالية وتفضيل ابن عربي للصوفي على بقية الخلق، وهذا ما تصرح به بعض نصوص الفتوحات؛ فعندما تكلم عن ملائكة اللَمّات وإلقاء الخواطر في القلوب، أشار إلى خصوصية الفهم، لأمور تحدث في الكون، مدعيًا أن الأنبياء لم يتعرضوا لذكرها، وليس الكل يدركها إلا أسياد ذلك الزمان، وضرب لها أمثلة فقال:" ومن هذا الباب السياسة الحكمية لمصالح العالم التي لم يأت بها شرع عند فقد الأنبياء عليهم السلام، وأزمنة الفترات تنزل بها ملائكة الإلهام، واللّمات على قلوب عقلاء الزمان وحكماء الوقت؛ فيلقونها في أفكارهم لا على أسرارهم فيضعونها ويحملون الناس عليها والملوك، وما فيها

شيء من الشرك؛ فهذه هي الرسالة الملكية التي فيها مصالح العالم في الدنيا، وهي التي أثنى الله على من رعاها حق رعايتها ابتغاء رضوان الله[١].

المطلب الثاني: مفهوم الروح عند ابن عربي ونقضه.

يبعد مفهوم الروح عند ابن عربي عن المفهوم الشرعي المعلوم عند المسلمين، فهو يحمل أكثر من معنى ومدلول:

أولاً: مفهوم الروح عند ابن عربي:

تضمن مفهوم الروح عند ابن عربي عدة معان يشير إليها في الفتوحات كما يلي:

١. **الروح هي:** عبارة عن استعداد لقبول تجلي الإله ولكن ليس بشكل دائم، فمرة تكون متقطعة، ومرة تكون كالولاة في تقلب أحوالهم، من عزلة وغياب أو بقاء، وهو كثرة الصور في التجلي الواحد، وتختلف الروح عن الحياة في أحوال كل منها؛ فالحياة لا تنتهي فهي دائمة ما دامت الدنيا، والروح باقية، وإن قامت قيامة جسدها؛ مع اختلاف حكم وجودها.

هذا ما تم استشفافه مما أشار إليه في الفتوحات حيث قال:" فالجسم المشهود والحكم للروح؛ فالظاهر (الحق) – يقصد الله تعالى– والحكم للروح، وهو استعداد العالم الذي أظهر الاختلاف في الحق الظاهر"[٢]، وقال:" فإن حكم الأرواح في الأشياء ما هو مثل حكم الحياة لها؛ فالحياة دائمة في كل شيء، والأرواح كالولاة، وقتًا يتصفون بالعزل، ووقتًا يتصفون بالولاية، ووقتًا بالغيبة عنها مع بقاء الولاية ما دام مدبرًا لهذا الجسد الحيواني، والموت عزلة، والنوم غيبته عنه مع بقاء الولاية عليه"[٣].

٢. **الروح هي الإنسان الكامل:**

من معاني الروح عند ابن عربي (روح العالم)، ويجعل روح العالم هو الإنسان الكامل، وذلك لأنه يُعدّ العالم جسدًا لا ينبض إلا بوجود الانسان الكامل؛ فالعالم هو الجسد، الانسان الكامل هو الروح، وبانتقاله عن هذه الدار الدنيا إلى الآخرة يموت العالم، ويشير ابن عربي إلى هذا المعنى في الفتوحات المكية فيقول:" فلما أراد اللّه كمال هذه النشأة الإنسانية جمع لها بين

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٣٩١).

(٢) المرجع نفسه(ج٤/٣٨).

(٣) المرجع نفسه(ج٤/٢٥٣).

يديه وأعطاها جميع حقائق العالم...، وجعلها روحا للعالم، وجعل أصناف العالم له كالأعضاء من الجسم للروح المدبر له، فلو فارق العالم هذا الانسان مات العالم...؛ فالدار الدنيا جارحة من جوارح جسد العالم الذي الانسان روحه"(١)، وقال:" فإنك من العالم روح العالم، والعالم صورتك الظاهرة، ولا معنى للصورة بلا روح؛ فلا معنى للعالم دونك"(٢).

وهكذا جعل ابن عربي الإنسان روح العالم، والعالم جسد له؛ وبالمجموع يكون العالم كالإنسان الكبير والإنسان فيه كروحه؛ فإذا خرج الإنسان من العالم، صار بلا روح.(٣)

٣. روح محمد ﷺ أصل الأرواح:

يعتقد ابن عربي أن روح محمد ﷺ، هي أصل كل الأرواح، وذلك لأنه يصنفها من الآباء العلوية التي كانت أصل الخلق، كما تبيّن سابقًا، ودليل هذا من الفتوحات قوله:" اعلم أيدك الله أن أصل أرواحنا روح محمد ﷺ فهو أول الآباء روحًا"(٤)، ويمكن وصف الروح بأنها ما أنتجه النداء الإلهي لأكبر تجلي خلقه في الكون وهو الحقيقة المحمدية، التي منها ظهرت الأرواح في الكون؛ فيعتقد ابن عربي أن الله أول ما خلق العالم خلق روحاً كلياً سماه حضرة الجمع والوجود، لكونه جامعاً لحقائق الوجود، وسماه بالحقيقة المحمدية، لكون محمد أكمل مظاهرها، ولما كان المقصود من العالم الإنسان الكامل الذي هو أكمل مظهر للحقيقة المحمدية ناداها الحق من جميع العالم بعد أن كانت حقائق مبدده، فاجتمعت فكان من جمعيتها الإنسان، فصارت صورة منتصبة القامة مستقيمة الحركة معينة الجهات؛ فتصورت عنها الأرواح النارية والملائكة في صورة الإنسان، ثم تصورت بقية الأرواح(٥).

وكما أطلق ابن عربي لفظ (روح العالم) على الإنسان الكامل؛ فكذلك يطلقه على شخص النبي محمدﷺ؛ لأن الإنسان الكامل عنده هو كل إنسان تحقق بالكمال الإنساني، وهذا متحقق في شخص محمد ﷺ؛ فهو أكمل إنسان، ويبيّن هذا المعنى في الفتوحات فيقول:" واعلم أن العالم اليوم بفقد جمعية محمد ﷺ، في ظهوره روحًا وجسمًا وصورةً ومعنىً نائم لا ميت، وأن روحه– يقصد روح العالم– الذي هو محمد ﷺ؛ هو من العالم في صورة المحل الذي هو فيه روح الإنسان عند النوم إلى يوم البعث الذي هو مثل يقظة النائم هنا...؛ فالعالم كله نائم من

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤/١٤٥).

(٢) المرجع نفسه(ج٦/١٠٢).

(٣) انظر: المرجع نفسه(ج٣/١٠٢).

(٤) المرجع نفسه(ج٥/٧٣).

(٥) انظر: المرجع نفسه (ج٦/١٤١).

ساعة مات رسول اللّه ﷺ[1]؛ فالعالم بفقد الجسد المحمدي هو نائم، لأن الروح المحمدي – روح العالم– موجود؛ فوجود الروح وفقد الجسد من رؤية ابن عربي يجعل العالم نائم لا ميت، وسيستيقظ يوم البعث يوم تعود الروح للجسد.

٤. الروح هي النَفَس الرحماني[2](الروح الكل):

يُعَدّ (النَفَس الرحماني) من معاني الروح عند ابن عربي، وهو ما يعادل معنى (الروح الكل) عند الفلاسفة، المرتبطة بالأرواح الجزئية، وبيان ذلك في الفتوحات قوله:" تعيين الأرواح الجزئية المنفوخة في الأجسام المسوّاة المعدلة من الطبيعة العنصرية من الروح الكل المضاف إليه، ولذلك ذكر(تعالى) أنه خلقها قبل الأجسام أي قدّرها وعيّنها، لكل جسم وصورة روحها المدبر لها الموجود بالقوة في هذا الروح الكل...، وذلك هو النفس الرحماني"[3].

والحاصل أنه يتخيل أن هناك شيئًا اسمه (الروح الكل)، تمنح للأجسام المسوّاة أرواحًا، وهي الأرواح الجزئية، التي خلقها الله قبل تلك الأجسام.

يتبيّن مما سبق كيفية استخدام ابن عربي لكلمة الروح في كتاب الفتوحات المكية، وكذلك المفاهيم التي عبّر عنها بها، وكما هو ظاهر أن لا علاقة لها بالمعنى الشرعي للروح؛ لكن هذا هو استخدام ابن عربي لها على مدار كتاب الفتوحات؛ فمن يقول بوحدة الوجود، والإنسان الكامل، والحقيقة المحمدية[4]؛ فلن يقرّ بالمعنى الشرعي الصحيح للروح؛ وبما أنه يرى أن أكمل إنسان هو محمد ﷺ؛ فمحمد ﷺ؛ هو أيضًا روح العالم؛ فيرى أنه بموته غائب بالجسد ولكن روحه باقية في جميع البشر، مشبهًا إياها بالنائم الذي سيستيقظ يوم البعث، وكذلك مصطلح النَفَس الرحماني الذي لا يبعد عن معنى وحدة الوجود كثيرًا، فالأرواح الجزئية التي تمنح الروح للأجساد؛ ما هي إلا مظهر من مظاهر التجلي الإلهي التي تجعل المخلوق خالقًا، وهو عين وحدة الوجود.

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/٢٧٧).

(٢) النفس الرحماني: ويسمى العَمَاء، وهو عند ابن عربي عبارة عن الجوهر الذي تفتحت فيه صور الوجود بأجمعها، قبل وجود الممكنات، ويعرّف ابن عربي العَمَاء بأنه "هو السحاب الرقيق الذي تحته هواء وفوقه هواء" انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٣٢٦)، و(ج٦/١٩٥)، و(ج٦/١٥٨).

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٦/٢٣٣).

(٤) لقد تم التعرض لهذه العقائد بالنقض في مباحث سابقة.

ثانيًا: نقض معاني الروح عند ابن عربي في الفتوحات:

اختلفت نظرة ابن عربي للروح عن الصحيح الثابت فيها، تماشيًا مع معتقداته السابقة بوحدة الوجود وغيرها؛ فبعد مفهوم الروح عنده عن المعنى الشرعي، وتحقيق المسألة يكون أولاً ببيان حقيقة الروح بالمعنى الشرعي؛ ثم مناقشة مفهوم ابن عربي وبيان الخلل فيه كما يلي:

١. إخفاء الله تعالى لحقيقة الروح:

الروح من الأمور التي لم يبيّنها لنا الله ﷻ؛ حيث قال:﴿ **وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا** ﴾ [الإسراء: ٨٥]، وليس كل أهل العلم أقدموا على تعريف الروح، فالبعض أرجع الأمر إلى الله تعالى وحده؛ حيث إنه سبحانه لم يرد أن يبين للناس شيئًا عنها أكثر من أنها من أمره، ومنهم من ذهب يعرّفها بتعريفات اجتهادية كثيرة كلها تحتاج إلى أدلة لإثباتها[١].

٢. تعريف الروح بمعني تقريبي:

عرّف أهل العلم الروح بمعنى تقريبي، ووردت الأدلة الكثيرة على تصويبه؛ فقالوا: "هي جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جنس نوراني علويّ خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحة؛ بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكًا لهذه الأعضاء، وأفادها من الآثار من الحسِّ والحركة والإرادية، وإذا فسدت هذه الأعضاء؛ فارقت الروح البدن وانفصلت إلى عالم الأرواح"[٢].

أيّد ابن القيم هذا القول على أنه الصواب في المسألة، ولا يصح غيره، وأبطل كل ما سواه؛ لأن أدلة الكتاب والسنة والعقل والفطرة وإجماع الصحابة تؤيده.

ويمكن القول أن الروح هي شيء شريف ذا قيمة، ينتسب للإنسان يميزه عن غيره من المخلوقات في هذا العالم؛ فبها صار عالمًا وحده، وبها أسجد الله له ملائكته، وسخر له ما في السماوات وما في الأرض جميعًا منه، وجعله سيد هذا الكون، وخليفته في الأرض[٣].

---

(١) انظر: المذاهب الفكرية، غالب عواجي(ج٢/٨٧٩).

(٢) الروح، ابن قيم(ص:١٧٨).

(٣) انظر: العقائد الإسلامية، سيد سابق(ص:٢٢٤).

٣. انتفاء المعني الحقيقي للروح عند ابن عربي:

ينتفي المعنى الشرعي للروح عند ابن عربي؛ فقد عبّر عنها بالاستعداد النفسي لقبول تجلّي الإله فيها، ثم جعل الإنسان الكامل روح العالم، لاعتقاده بأن العالم ينتهي بزوال الإنسان، فصار الإنسان عنده هو روح العالم، وهو شخص محمد ﷺ، لأنه أكمل إنسان، وهو مقتضى فكرة وحدة الوجود الذي قررها سابقًا؛ بأن الخالق هو المخلوق، وأن الله ﷻ والوجود شيئًا واحدًا[(١)]، وهذا يقتضي انتفاء حقيقة الروح؛ فلا وجود إلا لله، والخلق كلهم ظل لوجوده، وبالتالي لا مكان للروح بالمعنى الشرعي وسط هذا النسق في فكر ابن عربي.

تم فيما سبق عرض لمفهوم الروح عند ابن عربي، وبيان الفارق بينها وبين المفهوم الحقيقي للروح عند أهل السنة، وكيف كان أثر عقائده السابقة ظاهرًا في بناء مفهومه؛ بحيث لم يتعرض لأي دلالة من الدلالات الصحيحة للروح الحقيقية؛ فركز على كيفية منحها للمخلوقات، عن طريق التجلي؛ ثم بيان صور هذا التجلي في أكبر مواضعه في فكر ابن عربي، وهو الإنسان الكامل والروح المحمدي والنفس الرحماني، ليجعلها واهبًا وخالقًا وكذلك هي مخلوقًا، وهو معنى وحدة الوجود، وهذه العقائد تم تناولها ومناقشتها في مباحث سابقة.

المطلب الثالث: مفهوم البرزخ، ومسمياته، وعلاقته بالخيال عند ابن عربي، ومناقشته:

يُعدّ البرزخ من السمعيات التي تناول ابن عربي الحديث عنها في الفتوحات المكية والتي سيتم التعرف على موقفه منها فيما يلي:

أولاً: مفهوم البرزخ، عند ابن عربي، وبيان دلالاته:

يتضمن مفهوم البرزخ عند ابن عربي على معان مختلفة تتبيّن من خلال السطور التالية:

١. مفهوم البرزخ:

يمكن تعريف البرزخ عند ابن عربي بأنه؛ هو المكان الذي يتواجد فيه الخلق بأجسامهم كما هي، بعد أن تفارقها الأرواح بالموت؛ فيبقون فيه كالنيام، غير أنهم لا يشعرون، وهو أول منازل الآخرة التي يتربى فيه الإنسان كما يتربى المولود إلى يوم البعث[(٢)].

---

(١) انظر: الفتاوى، ابن تيمية(ج٣/٥٠٢) ومصرع التصوف، البقاعي(ص:١٨٠).

(٢) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/٤٢٥)، و(ج٥/١١٠)، و(ج٧/٤١٣).

لقد استخدم ابن عربي مصطلح البرزخ بمعناه الشرعي من حيث المكان؛ فعدّه عالم تفارق إليه الأجساد في حال الموت؛ وتفارق إليه الأرواح في حال النوم، وهو أول منازل الآخرة؛ لكنه عندما عرّف البرزخ قال:" اعلم أن البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين لا يكون متطرفا أبدا كالخط الفاصل بين الظل والشمس"؛ فكان كل التركيز في التعريف على المعنى اللغوي والحدّي للمفهوم.

٢. الدلالات المفاهيمية لمعنى البرزخ:

احتوى مفهوم البرزخ عند ابن عربي على بعض الدلالات المفاهيمية يتم بيانها فيما يلي:

أ. المساواة بين الحياة الدنيا والحياة البرزخية، إلا أن في البرزخ لا روح ودليل هذا من الفتوحات قوله: "عند كشف الغطاء بالموت وانتقالهم إلى البرزخ، يكونون هنالك، مثل ما هم في الدنيا في أجسامهم سواء، إلا أنهم انتقلوا من حضرة إلى حضرة"[١]، فالانتقال من حضرة إلى حضرة، مُشعر بإلغاء الفروق بين الحياتين.

ب. بقاء الأجساد في الحياة البرزخية كما هي؛ لكنها تفقد الإحساس لوجودها في البرزخ ودليل هذا من الفتوحات قول ابن عربي: " ألا ترى المريض إذا نام...، لا يجد العضو ألمًا؛ لأن الواجد للألم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة إلى البرزخ ... فارتفعت عنه الآلام الحسية وبقي في البرزخ ... فإذا استيقظ ... وهو رجوع نفسه إلى عالم الشهادة"[٢]، ويؤيد هذا المعني ما يتخيله ابن عربي عن حقيقة الموت وأنه عبارة عن الانتقال من منزل الدنيا إلى منزل الآخرة، ليس بانتهاء الحياة، ولكن يأخذ الله البصر؛ فلا تُدرك الحياة، ويؤكد انتقال الميت مع بقاء حياته، وإنما الذي يزول عنه هي الروح الذي كانت تتولاه في هذه الدنيا ويشير إلى هذا في الفتوحات فيقول:" والميت عندنا يعلم من نفسه أنه حي وإنما تحكم عليه بأنه ليس بحي جهلا منك ...، وقد أصبح متصرفا فيه لا متصرفا، وهو تنبيه من الله لنا أن الأمر كذا...؛ فالموت انتقال خاص على وجه مخصوص"[٣].

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/٤٢٥).

(٢) المرجع نفسه(ج٥/١١٠).

(٣) المرجع نفسه(ج٨/٩).

ت. البرزخ حياة أخرى ينال فيها الإنسان تربية جديدة، وهذا دليله من الفتوحات قول ابن عربي "فإن الدنيا بالإنسان حامل، والهرم شهر ولادتها؛ فتقذفه من بطنها إلى البرزخ، وهو المنزل الأول من منازل الآخرة؛ فيتربى فيه كما يتربى المولود إلى يوم البعث"(١).

ث. البرزخ وظيفة الإنسان الكامل؛ حيث تجمع حقيقة الإنسان الكامل بين الحق الذي يمثل الحضرة الإلهية(٢)، والعالم الذي يمثل الحضرة الكونية، فهو برزخ بين العالم والحق ويشير ابن عربي لهذا المعنى فيقول:" فإن الحضرة الإلهية على ثلاث مراتب؛ باطن وظاهر ووسط، وهو ما يتميز به الظاهر عن الباطن وينفصل عنه، وهو البرزخ؛ فله وجه إلى الباطن ووجه إلى الظاهر بل هو الوجه عينه؛ فإنه لا ينقسم وهو الإنسان الكامل أقامه الحق برزخا بين الحق والعالم فيظهر بالأسماء الإلهية، فيكون حقا، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا"(٣).

ج. البرزخ يجمع بين المتناقضات؛ حيث يعبّر ابن عربي بالبرزخ عن مرتبة تجمع بين المتناقضات كحدّ فاصل مثل: عالمين، أو حالين، أو صفتين، وهذا الجمع أمرًا إيجابيًا، يبرز كمال تلك المتناقضات، يقول ابن عربي:" فإن الكمال في البرازخ أظهر منه في غير البرازخ، لأنه يعطيك العلم بذاته وبغيره–أي بما في البرزخ والحياة التي قبله– وغير البرزخ يعطيك العلم بذاته لا غير؛ لأن البرزخ مرآة للطرفين فمن أبصره أبصر فيه الطرفين"(٤).

ومثال الجمع بين المتناقضات عنده في كلمة البرزخ قوله:" وبين كل موطنين من ظهور وخفاء يقع تجل برزخي... ليحفظ هذا البرزخ وجود الطرفين... فالعالم بين الأبد والأزل برزخ به انفصل الأبد من الأزل، لولاه ما ظهر لهما حكم، ولكان الأمر واحد إلا يتميز "(٥)، وقوله أيضًا:" فحقيقة البرزخ أن لا يكون فيه برزخ... فيكون بذاته عن كل ما يلتقي به فيظهر الفصل بين الأشياء والفاصل واحد العين"(٦).

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٧/٤١٣).

(٢) الحضرة: هي كل مجموعة من الحقائق تألفت بشكل مخصوص، عددها في الكون لا ينحصر لأنها نسب، والحضرة الإلهية؛ هي الذات الإلهية مع صفاتها وأفعالها. انظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:٣٢٣–٣٢٧).

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤/٣١).

(٤) المرجع نفسه(ج٥/٢٠٦).

(٥) المرجع نفسه(ج٥/١٥٩).

(٦) المرجع نفسه(ج٦/٣٢٢).

ثانيًا: مسميات البرزخ عند ابن عربي:

يجعل ابن عربي كل فاصل بين أمرين مطلقين برزخ؛ ولذلك لا يمكن حصر البرازخ عنده؛ فعالم المثال؛ برزخ بين عالم الأرواح المجردة وعالم الأجسام(١)، وعالم النبات؛ برزخ بين الحيوان والمعدن(٢)، والنفس؛ برزخ بين حكمي الفجور والتقوى(٣)، والخيال برزخ؛ لأنه لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت(٤).

ويمكن التمثيل لنموذج من أنواع البرازخ عند ابن عربي وهو (برزخ الثبوت) بين الوجود والعدم، حيث يقول:" فما من متقابلين إلا وبينهما برزخ لا يبغيان؛ أي لا يوصف أحدهما بوصف الآخر الذي به يقع التميز...؛ فهو كالحال الفاصل بين الوجود والعدم؛ فهو لا موجود ولا معدوم؛ فإن نسبته إلى الوجود وجدت فيه منه رائحة؛ لكونه ثابتا وإن نسبته إلى العدم صدقت لأنه لا وجود له"(٥).

مما سبق يتبيّن استخدامات ابن عربي لكلمة البرزخ، والمتأمل للمعنى الأول من المعاني السالفة، لا يشك لحظة بسلامة المعتقد، فهو يستخدم الكلمة بمعناها الشرعي، لكن عند الاطلاع على بقية المعاني يتبيّن زيف المعتقد؛ فكلها كلمات تتبع نظريات فلسفية، مخالفة في معناها للشرع، لا دليل عليها من الكتاب والسنة، ولا علاقة لها بالمعنى الشرعي للبرزخ، مما يدعو للنظر في مفهوم البرزخ عند ابن عربي بعين الناقد.

ثالثًا: مفهوم الخيال، وعلاقته بعقيدة البرزخ عند ابن عربي:

يجعل ابن عربي للخيال سلطانًا واسعًا، وحكمًا يشمل جمع الموجودات والمعدومات؛ بل ويجعله ركنًا مهماً من أركان المعرفة، وقد خص الحديث عنه في الفتوحات من عدة جوانب على النحو التالي:

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٢/٥٤٨).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ج١/٢٣٧).

(٣) انظر: المرجع نفسه(ج١/٤٣١).

(٤) انظر: المرجع نفسه(ج١/٤٥٩).

(٥) المرجع نفسه(ج٦/٣٢٢).

١. **مفهوم الخيال عند ابن عربي، وبيان دلالاته:**

يُعرّف ابن عربي الخيال كما يلي:

أ. **مفهوم الخيال عند ابن عربي :**

عرّف ابن عربي الخيال بعدة مشاهد وصور في الذهن، منها ما حصل، ومنها سيحصل في المستقبل؛ فذكر أنه؛ علم البرزخ، وعلم عالم الأجساد التي تظهر فيها الروحانية، ويسميه أيضًا؛ علم سوق الجنة، وعلم التجلي الإلهي في القيامة في صور التبدل، وعلم ظهور المعاني التي لا تقوم بنفسها مجسدة مثل؛ الموت في صورة كبش، وعلم ما يراه الناس في النوم، وعلم الموطن الذي يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث، وهو علم الصور، وفيه تظهر الصور المرئيات في الأجسام الصقيلة كالمرآة(١).

ب. بيان الدلالات المفاهيمية للخيال عند ابن عربي:

تضمن مفهوم الخيال عند ابن عربي عدة دلالات تبيّنت على النحو التالي:

- الخيال هو تصورات حدثت أو ستحدث في الذهن، تكون برزخًا بين وجودها في الذهن وحقيقة وقوعها.
- اطلاق ابن عربي المسميات المختلفة على مفهوم الخيال؛ علم سوق الجنة، وعلم التجلي الإلهي في القيامة، وعلم ما يراه الناس في النوم.
- يعظم ابن عربي الخيال ويعطيه الأهمية الكبيرة؛ حتى ذكر أنه أتم ركن بعد العلم بأسماء الله تعالى؛ فيقول:" ليس بعد العلم بالأسماء الإلهية ولا التجلي وعمومه أتم من هذا الركن، فإنه واسطة العقد إليه تعرج الحواس، وإليه تنزل المعاني، وهو لا يبرح من موطنه تجبى إليه ثمرات كل شيء، وهو صاحب الإكسير الذي تحمله على المعنى؛ فيجسده في أي صورة شاء...؛ فهو المشهود له بالتصرف التام وله التحام المعاني بالأجسام"(٢).

مما سبق يتبيّن أن الخيال عند ابن عربي يشكّل سيلاً مخصبًا متداخلاً في كل الحقائق، مشكلاً عالمًا وسطًا وحقيقةً برزخيةً بين عالم المعاني المجردة وعالم المحسوسات؛ معتقدًا أنه واقع حقيقي مستنبط من أحداث البعث والقيامة متحقق في الحس بشكل دائم، وتأسيسًا على هذا المعنى عند ابن عربي فإنّ الملَك عنده خيال، يعني جبريل عنده خيال، لأنه برزخ بين الله

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٤٦٤).

(٢) المرجع نفسه(ج٣/٤٦٤).

تعالى، والرسول، وذلك الخيال تابعٌ للعقل؛ فالنبيّ عندهم يأخذ عن هذا الخيال ما يسمعه من الصوت في نفسه،[1] وهو بهذا يعطل الوحي الإلهي، وكما ويلغى دور جبريل عليه السلام في الوحي.

٢. علاقة الخيال بالبرزخ عند ابن عربي:

الخيال هو عالم من التصورات التي تقف فاصلاً بين شيئين متضادين في الوصف، فهو خيال من حيث هو عالم من التصورات، وهو برزخ من حيث أنه فاصلاً بين كل متضادين، فكل برزخ هو خيال، وكل خيال هو برزخ، ويعظّم ابن عربي الخيال تعظيمًا بليغًا، ويدعي أنه هو عالم الحقيقة[2]، ويصفه بأن له الحكم، وأنه يتبدل، ويظهر في كل الصور، وهو جامع بين الاطلاق العام والتقييد الخاص، وقد أشار لذلك في الفتوحات فقال:" فقد ثبت أن الخيال له الحكم بكل وجه وعلى كل حال في المحسوس والمعقول... وفي الصور والمعاني...، وحقيقة الخيال التبدل في كل حال والظهور في كل صورة...؛ فالعالم ما ظهر إلا في خيال"[3]، وقال:" الخيال من حقيقته أن يجسد ويصور ما ليس بجسد ولا صورة...؛ فهو حسّ باطن بين المعقول والمحسوس"[4]، وقال:" فقد جمع الخيال بين الاطلاق العام الذي لا اطلاق يشبهه...، كما أن له التقييد الخاص المحض؛ فلا يقدر أن يصور أمرًا من الأمور إلا في صورة حسية قد أخذها من الحس"[5]، وهكذا فهو فاصل بين كل متضادين، جامعًا بينهما، وحاكمًا على الواقع، والمسمى عنده خيال؛ لأنه يجسد الحقائق الغائبة، فهو برزخ بينها وبين تصورها في الذهن.

٣. مراتب الخيال عند ابن عربي:

قسم ابن عربي الخيال في الفتوحات إلى أربع مراتب:

أ. الخيال المطلق:

هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة[6]، يقبل التشكل في صور الكائنات كلها على اختلافها، وليس ذلك إلا (العماء) [7] من حيث قابليته للتشكل في صور الكائنات.

---

(١) انظر: النبوات، ابن تيمية(ج٢/٧١٣).

(٢) انظر: الصفدية، ابن تيمية(١/٢٦٦).

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٤٧٠).

(٤) المرجع نفسه(ج٦/١٢٢).

(٥) المرجع نفسه(ج٦/٢٧٥).

(٦) المرجع نفسه(ج٦/٢٧٥).

(٧) العماء: سبق تعريفه في المطلب السابق(ص:٢٥٠).

وإشارة هذا في الفتوحات، قوله: "الخيال- يقصد المطلق- فإنه أوسع الكائنات وأكمل الموجودات ويقبل الصور الروحانيات، وهو التشكل في الصور المختلفة من الاستحالة الكائنة"[١]، قصد ابن عربي بهذا التقسيم شمولية كل التصورات الذهنية في عالم الخيال؛ فكان الخيال المطلق ليشمل جميع التصورات الذهنية داخل الذهن.

ب. الخيال المحقق:

وهو خيال مطلق تقبّل صوراً للكائنات في العماء فتحقق بهذه الصور، وإشارة هذا في الفتوحات، ما قال: "إن حقيقة الخيال المطلق هو المسمى بالعماء الذي هو أول ظرف قبل كينونة الحق...؛ ففتح اللّه تعالى في ذلك العماء صور كل ما سواه من العالم، إلا أن ذلك العماء هو الخيال المحقق، ألا تراه يقبل صور الكائنات كلها ويصور ما ليس بكائن، هذا لاتساعه فهو عين العماء لا غيره" [٢]، والمعنى أن الخيال المحقق ما هو إلا تحقيق للتصورات الذهنية الموجودة مسبقاً في الذهن من عالم الخيال المطلق.

ت. الخيال المنفصل:

هو عالم له حضرة ذاتية يظهر في الحسّ، ويدرك منفصلا عن شخص المتخيل الناظر، كتصور جبريل في صورة دحية للنبيﷺ[٣]، والمعنى هو الفصل بين ما في الذهن من التصورات، وبين ما يدركه الحس خارج الذهن؛ فجبريل خيال مطلق داخل الذهن؛ لكن لما تشكل بصورة إنسان صار خيالً منفصلاً يدركه الحس.

ث. الخيال المتصل:

وهو القوة المتخيلة في الإنسان وما لها من طاقة على خلق صور تبقى ببقاء المتخيل، وبيّن ابن عربي هاتين المرتبتين بأن ما يكون في الذهن من قوة متخيلة هي الخيال المتصل وهي باقية ما بقي المتخيل؛ لكن الخيال المنفصل يمثّل حضرة ذاتية قابلة دائما للمعاني والأرواح تجسدها بخاصيتها، ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل، ولذلك هو على نوعين؛ منه ما يوجد عن تخيل، وهذا الذي يبقى ما بقي المتخيل، ومنه ما لا يوجد عن تخيل كالنائم، والمفهوم منه أن المتخيل قد يكون وقد يذهب[٤]، وقال أيضًا: "الخيال له حالان: حال

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٤٦٨).

(٢) المرجع نفسه(ج٣/٤٦٥).

(٣) انظر: المرجع نفسه(ج٦/٢٠١).

(٤) انظر: المرجع نفسه(ج٣/٤٦٨).

اتصال، وهذا الحال له بوجود الإنسان وبعض الحيوان، وحال انفصال وهو ما يتعلق به الادراك الظاهر منحازًا عنه في نفس الأمر كجبريل، في صورة دحية ومن ظهر من عالم الستر من الجنة من ملك وغيره"[١].

ومما سبق يتبين أن ابن عربي ابتدع إطارًا وهيكلاً جديدًا لبعض الأفكار التي في ذهنه وسماها الخيال وفصّل له اسمًا وصفةً وحكمًا ومراتب كما ونصّبه ركنًا حاكمًا؛ فهو يرى الخيال برزخًا بين عالم الحسّ وعالم الواقع، وجعل من هذا الرابط محورًا مهمًا ومرتكزًا لتحليل كثير من الأحداث والمشاهد الكونية.

وقد استند في إثبات عقيدة الخيال؛ إلى حديث: " النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا" [٢]، وهذا الحديث ليس له أصل في الدين، ولا يدخل في منزلة من منازل السقيم، فكيف الصحيح عند المسلمين.[٣]

ويمكن القول أن عقيدة الخيال عند ابن عربي كلها باطلة؛ إذ ليس عليها أي دليل من الشرع، بل إن مضمونها مخالف لنصوص الشرع؛ حيث لم يطلق الشرع العنان للخيال؛ فمثلاً منع التفكر في ذات الله ﷻ، ومنع تصور الكيفية في صفاته؛ لأن ذلك يؤدي إلى الكفر، وكما هي العادة عند ابن عربي يستدل بالنصوص التي لا أصل لها من الشرع.

رابعًا: مناقشة مفهوم البرزخ وعلاقته بالخيال عند ابن عربي:

احتوى مفهوم البرزخ عند ابن عربي على مغالطات ومسائل تخالف الشرع يتم مناقشتها فيما يلي:

١. **المساواة بين الحياة الدنيا وحياة البرزخ:**

وترتب على ذلك ما يلي:

أ. **ضياع الرهبة، والمهابة من الموت:**

ساوى ابن عربي بين الحياة الدنيا وحياة البرزخ، ولم يفرق بينهما إلا بمفارقة الروح الجسد؛ حيث سماه انتقال من حضرة إلى حضرة[٤]، وهذا فيه خلل كبير؛ ففيه من التقليل من

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٦/٢٠١).

(٢) [أحاديث الإحياء: السبكي، وغيره ٥/٢٠٩٤ رقم الحديث:٣٣٠١]، وقال:" لم أجد له إسنادًا".

(٣) العواصم من القواصم، ابن العربي المالكي(ص:١٣).

(٤) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/٤٢٥).

رهبة الموت، وضياع الخوف والمهابة الحاصلة منه والباعثة على الخوف من الله تعالى ما فيه، والعلاقة بين الحياتين لا يتساويا إلا بالاسم فقط، فحياة البرزخ لها أحكام خاصة تختلف عن الحياة الدنيا، فأول ما ينزل الإنسان في قبرة يتلقاه الملكان منكر ونكير ويسألانه، ويحاسب على كثير من الأمور، ويعذب وينعم بحسب عمله في الدنيا، وإن كلام الله تعالى في سورة المؤمنون دالاً على الحساب بعد الموت قال:﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلۡمَوۡتُ قَالَ رَبِّ ٱرۡجِعُونِ ﴿٩٩﴾ لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا فِيمَا تَرَكۡتُۚ كَلَّآۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرۡزَخٌ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ﴾ [المؤمنون: ٩٩ - ١٠٠]،ومن السنة أيضًا قول النبي ﷺ:" إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ، وَتَوَلَّى عَنْهُ أَصْحَابُهُ حَتَّى إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ، أَتَاهُ مَلَكَانِ فَيُقْعِدَانِهِ، فَيَقُولَانِ..."(١)، ويقع العذاب على روحة وبدنه على الراجح من أقوال أهل العلم(٢)، وبعد انتهاء السؤال يفتح له بابًا من الجنّة ليرى مقعده منها أو من النّار، قال ﷺ:"...؛ ثُمَّ يُفْتَحُ لَهُ بَابٌ إِلَى النَّارِ، فَيَقُولُ: هَذَا كَانَ مَنْزِلُكَ لَوْ كَفَرْتَ بِرَبِّكَ، فَأَمَّا إِذْ آمَنْتَ فَهَذَا مَنْزِلُكَ، فَيُفْتَحُ لَهُ بَابٌ إِلَى الْجَنَّةِ..."(٣)، ولا يكون عذابه أو تنعمه بشيء بالنسبة لعذاب الآخرة أو نعيمها، فهذا جزء من أحداث القبر التي تصيب العبد إذا فارق الحياة الدنيا، وليس كما قال ابن عربي يأخذ الله البصر؛ فلا تُدرك الحياة(٤)،

ب. إنكار ابن عربي لعذاب القبر:

لا يذكر ابن عربي شيئًا عن عذاب القبر في الفتوحات، وذلك لأنه يخالف عقيدته في وحدة الوجود فالله والعبد شيئًا واحد؛ فلا يمكن أن يوقع الله تعالى العذاب على نفسه، فيفهم منه أن حياه البرزخ عند ابن عربي هي نوم لانتظار الساعة، قال في الفتوحات:" فلتعلم إن الله سبحانه إذا قبض الأرواح من هذه الأجسام الطبيعية، والعنصرية؛ أودعها صورًا جسدية في مجموع هذا القرن النوري؛ فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت في البرزخ من الأمور؛ إنما يدركه بعين الصورة التي هو فيها في القرن وبنورها، وهو إدراك حقيقي"(٥)؛ ثم ذكر أصنافًا من الصور على وجه التقييد والاطلاق عن التصرف؛ كأرواح الأنبياء كلهم، وأرواح الشهداء، فذكر منها ما يكون لها نظر إلى عالم الدنيا، ومنها ما يظهر للنائم في حضرة الخيال فتصدق رؤياه

(١) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب الجنائز/ باب ما جاء في عذاب القبر، ٢/ ٩٨: رقم الحديث ١٣٧٤].

(٢) انظر: الروح، ابن قيم(ص:٥١).

(٣) [مسند أحمد، أحمد، مسند المكثرين من الصحابة/مسند أبي سعيد الخدري، ١٧/ ٣٢: رقم الحديث١١٠٠٠]، حديث صحيح، ولهذا إسناد حسن، رجاله ثقات رجال الصحيح غير عباد بن راشد.

(٤) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/٤٢٥).

(٥) المرجع نفسه(ج٣/٩٨).

أبدًا[1]، وإن عذاب القبر ثابت بالكتاب والسنة ولا يمكن إنكاره، قال الله تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٦]، تثبت الآية عذاب القبر لآل فرعون في حياتهم البرزخية ثم بعد قيام الساعة والنفخ في الصور وفصل الحساب يدخلون إلى عذاب أشد منه، واما السنة النبوية، فقد أثبتت عذاب القبر؛ حيث كان النبي ﷺ يتعوذ دبر كل صلاة فيقول:" اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ"[2]، وعن البراء قال: قال تعالى:﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلۡقَوۡلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا ﴾، [إبراهيم: ٢٧] قَالَ: "نَزَلَتْ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ"[3] ومرّ النبي ﷺ بقبرين فقال:" إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ..." [4]، وغيرها من أحاديث السنة الكثيرة التي تثبت عذاب القبر ووجود الحياة البرزخية وتدحض شبهة كل منكر لأحداث حياة البرزخ.

٢. البرزخ طورًا من أطوار التلقي :

جعل ابن عربي البرزخ طورًا من أطوار التلقي، حينما شبه الدنيا بامرأة حامل بالإنسان، والهرم شهر ولادتها؛ فتقذفه من بطنها إلى البرزخ؛ فيتربى فيه كما يتربى المولود إلى يوم البعث[5]، وهذا مخالف لما عليه الشرع من انقطاع عمل ابن آدم بمجرد موته؛ فتمنى العبد العودة من البرزخ للحياة الدنيا ليعمل صالحًا دليل على أن حياة البرزخ هي بداية الحساب على ما مضى من عمل وليس فيها أي كسب أو تلقٍ جديد، وهو قول الله:﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلۡمَوۡتُ قَالَ رَبِّ ٱرۡجِعُونِ ۝٩٩ لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا فِيمَا تَرَكۡتُۚ كَلَّآۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرۡزَخٌ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ﴾ [المؤمنون: ٩٩ - ١٠٠]، ومثله قول النبي ﷺ:" إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ"[6]، فالموت هو انقطاع الأعمال وإغلاق لصحف الملائكة، فلا يبقى إلا الحساب على ما مضى فقط.

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٣/٩٨).

(٢) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب الأذان/ باب الدعاء قبل السلام، ١/١٦٦: رقم الحديث ٨٣٢].

(٣) صحيح البخاري، البخاري، كتاب الجنائز/ باب ما جاء في عذاب القبر، ٢/٩٨: رقم الحديث ١٣٩٦].

(٤) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب الوضوء/ باب ما جاء في غسل البول، ١/٥٣: رقم الحديث ٢١٨].

(٥) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٧/٤١٣)، (ج٨/٩).

(٦) [سنن الترمذي، السنن،٣ أبواب الحكام/ باب في الوقف،٣/٦٥٢: رقم الحديث١٣٧٦] قال الألباني صحيح.

٣. **نقض مفهوم البرزخ عند ابن عربي:**

خالف ابن عربي مفهوم البرزخ الشرعي على نحو ما يلي:

أ. **مخالفة ابن عربي مفهوم البرزخ الشرعي:**

ركز ابن عربي الاهتمام على معاني البرزخ اللغوية ومسمياتها التي ابتدعها لها في الفتوحات، ولم يذكر المعني الصحيح للبرزخ كما جعل ابن عربي أحداث البعث والقيامة عبارة عن تصورات ذهنية، وسماها (خيال)، وهي نوع من البرازخ التي ابتدعها بما أنها فاصل بين عالم المعاني المجردة وعالم المحسوسات؛ فكل غيب ثابت بطريق السمع والخبر هو عنده (خيال) ينتمي إلى نوع من أنواع البرازخ عنده.

ب. **تلبيس ابن عربي في مفهوم البرزخ:**

إن الإيمان بالغيب لا يثبت عند ابن عربي؛ فالعبارات التي يرددها في الفتوحات التي تدل على الكشف الذي يطلعه الله تعالى عليه فيما يدعي يحول دون إثباته نصوص الغيبيات، والعبارات التي يذكرها ضمن كلامة عن الغيبيات إنما هي مجرد ترديد وليس إثباتًا، ومثل تلك العبارات قوله:" يا علي اقرأ تبارك عند النوم يرجع عنك عذاب القبر ومسائلة منكر ونكير"[١]، وقوله:"... ولولا إن البهائم لم تعط لها قوة التوصيل لأُعلمت بما تشاهده من الأمور الغيبية التي أمر الله من يعلمها بسترها؛ مثل خوار الميت على نعشه، وعذاب القبر، وحياة الشهداء؛ فكل دابة تسمعه وتصغي يوم الجمعة شفقًا من الساعة"[٢]؛ فهذه العبارات وأمثالها تدل على إثباته للغيب؛ لكن الحقيقة أنه لا يثبت غيبًا حقيقيًا؛ وإنما هي خيالات وتصورات ذهنية تنتمي إلى برازخ بين الحقيقة وعالم المحسوسات، كما فسرها، وإنما الإيمان بالغيب من أعظم أصول الدين، وهو حقيقة قد ثبت علمها بالقرآن والسنة، قال الله تعالى:﴿ الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ١ – ٣]، ومن الإيمان بالغيب الإيمان بكل ما أخبر الله به ورسوله ﷺ مما كان فيما مضى وما سيكون في المستقبل على الوجه المطلوب كما ذكرت النصوص، وإن أحوال البرزخ من أمور الغيب التي لا يدركها الحسُّ، ولو كانت تدرك بالحس؛ لفاتت فائدة الإيمان بالغيب، ولتساوى المؤمنون بالغيب، والجاحدون في التصديق بها.

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٨/٣٢٢).

(٢) المرجع نفسه(ج٨/٣٢٢).

يتبيّن مما سبق أن ابن عربي خلط في مفهومه للبرزخ بين المصطلح الشرعي من حيث المراد منه، وبين مراد ابن عربي نفسه؛ فقد عرض مفهومه للبرزخ، والخيال، مستخدمًا بعض العبارات الشرعية؛ ليوهم القارئ أنه على الصواب؛ لكن إذا ما تعمق في تفاصيل الكلام يتبيّن له أنه لا يثبت برزخًا ولا أي حدث من أحداث الحياة البرزخية، وهذا هو منهج ابن عربي مع كل العقائد التي عرضها في الفتوحات.

المطلب الرابع: مفهوم المعاد، وكيفيته، وعلاقته بتناسخ الأرواح عند ابن عربي، ومناقشته:

يُطلق المعاد ويُراد به أحداث الآخرة من قيام الناس، وبعثهم وكيفيته، وفيما يلي عرض لمعتقد ابن عربي في المعاد؛ ثم مناقشته:

أولاً: مفهوم المعاد عند ابن عربي، وبيات دلالاته، ومناقشته:

تناول ابن عربي الحديث عن المعاد في الفتوحات، على النحو التالي:

١. مفهوم البعث (النشأة الأخرى) عند ابن عربي:

قسم ابن عربي العالم -كما سبق- إلى محسوس مادي أو (طبيعي) نسبة للطبيعة، ومعنوي وهو غير المحسوس أو الروحاني، والخيال برزخ بين الصورتين، و(العقل الفعّال) أو (الأب العلوي الأول)أو (النفس الكلية)؛ لمنح الأرواح بواسطة التجلي الإلهي، كان هذا في بداية الخلق[١]. أما مفهوم النشأة الأخرى؛ فيعتقد ابن عربي أن النشأة الآخرة، وهي القيام من القبور عبارة عن نشأتين؛ نشأة للأجسام الطبيعية المحسوسة، ونشأة للأرواح، وهي النشأة التي مُنحت بواسطة (العقل الفعّال)، و(النفس الكلية)، والذي يكون حشر تلك النفوس الجزئية بأرواحها إليها[٢]، يرتبط مفهوم ابن عربي للبعث(النشأة الآخرة) بمفهومه للنشأة الأولى؛ حيث الآباء العلوية الأربعة، التي تمنح الأرواح للأجساد بواسطة التجلي الإلهي؛ فتعود النشأة الآخرة بتلك النفوس الجزئية إلى تلك الآباء العلوية[٣].

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٢١٥)، و(ج٧/٢٢٠)، و(ج٣/٢٠٨).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ج١/٤٧٠).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ج١/٢١٣).

٢. دلالات مفهوم البعث (النشأة الأخرى):

احتوى مفهوم البعث عند ابن عربي على عدة دلالات تتبين فيما يلي:

أ. إثبات ابن عربي البعث على أن النشأة نشأتين؛ محسوسة، ومعنوية روحية، مخالفًا لمن يجعلها نشأة واحدة، ودليل هذا من الفتوحات، قوله:" اعلم أن الناس اختلفوا في الإعادة ....، وحشر الأجسام، ولم نتعرض لمذهب من يحمل الإعادة والنشأة الآخرة على أمور عقلية غير محسوسة؛ فإن ذلك على خلاف ما هو الأمر عليه؛ لأنه جهل أن ثم نشأتين نشأة الأجسام، ونشأة الأرواح وهي النشأة المعنوية" (١).

ب. ذكر أنه بموت العبد تقوم قيامته وهي القيامة الصغرى، ودليل ذلك قوله:" وأن عين موت الإنسان هو قيامته لكنها القيامة الصغرى فإن النبي ﷺ يقول:" من مات فقد قامت قيامته"(٢).

ت. أثبت ابن عربي من أحداث النشأة الآخرة، قيام الناس من قبورهم فقال:"اعلم أنه إنما سمي هذا اليوم يوم القيامة لقيام الناس فيه من قبورهم لرب العالمين في النشأة الآخرة"(٣).

ث. سرد أحداث القيامة بتفاصيل مخالفة للصواب، منها أنه جعل لكل حدث ألف سنة؛ فقال:"وأقول ما قال الله في ذلك اليوم من امتداد الأرض وقبض السماء وسقوطها على الأرض ومجيء الملائكة ومجيء الرب في ذلك اليوم...؛ ثم أسوق حديث مواقف القيامة في خمسين ألف سنة(٤)، وحديث الشفاعة" (٥).

يتضح من خلال الدلالات السابقة؛ إثبات ابن عربي لمفهوم البعث (النشأة الأخرى) وبعض أحداث القيامة؛ لكن يختلف مضمون هذا الإثبات عن ما يثبته أهل السنة والجماعة من مفاهيم.

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٤٧٠).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ج١/٤٧٠)، وحديث:" من مات فقد قامت قيامته"، ورد في تخريج أحاديث الإحياء، ابن السبكي، والعراقي، والزبيدي(ج٥/٢١٣٤)، وقال العراقي إسناده ضعيف، والشوكاني في الفوائد المجموعة(ص:٢٦٧)، وقال إسناده ضعيف.

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٤٦٤).

(٤) اعتمد على حديث:" إن في القيامة لخمسين موقفاً كل موقف منها ألف سنة" وقد ذكره ابن السبكي، وقال:" لم أجد له إسناداً" وذكره ابن الجوزي في الموضوعات والسيوطي في اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة والحديث فيه عجائب وغرائب. انظر: تخريج أحاديث الإحياء، ابن السبكي، والعراقي، والزبيدي(ج٦/٢٦٧٨)، والموضوعات، ابن الجوزي(ص:٣٤٩)، والأحاديث الموضوعة، السيوطي(ج٢/٣٧٣).

(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٤٦٤).

٣. عرْض ابن عربي لمذاهب القائلين بالمعاد[١].

عَرَض ابن عربي اختلاف أقوال الناس في المعاد(النشأة الأخرى)؛ مبيّناً أنّ أصل الخلاف راجع إلى كيفية الإعادة؛ فجاء بالأقوال في الفتوحات كما يلي:

القول الأول: يعرض رأي من ذهب إلى أن الإعادة تكون في الناس مثل ما بدأهم بنكاح وتناسل، وابتداء الخلق من طين، ونفخ كما جرى من خلق آدم وحواء وسائر البنين، وذلك في زمان صغير، ومدة قصيرة على حسب ما يقدره الحق تعالى[٢].

القول الثاني: يأخذ هذا القول بالخبر المروي الذي يفيد أن السماء تمطر مطرًا شبه المني، تمخض به الأرض؛ فتنشأ منه النشأة الآخرة، ومن المعلوم أن النشأة الأولى، أوجدها الله تعالى على غير مثال سبق؛ فهكذا النشأة الآخرة يُوجدها الله تعالى على غير مثال سبق مع كونها محسوسة بلا شك[٣].

القول الثالث: يروى فيه ابن عربي اختلاف من قالوا بإعادة النشأة في عجب الذنب[٤]؛ فقال:" فينشئ الله تعالى النشأة الآخرة على عجب الذنب الذي يبقى من هذه النشأة الدنيا، وهو أصلها فعليه تركّب النشأة الآخرة"[٥]، وذهب غيره إلى أن العجب المذكور في الخبر هو النفس، وعليها تنشأ النشأة الآخرة، وقال آخر، هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة الدنيا لا يتغير، وعليه تنشأ النشأة الأخرى[٦].

يُصوّب ابن عربي كل الأقوال السابقة، ويُعِدُّها احتمالات لا تقدح في شيء من الأصول بل كلها توجيهات معقولة يمكن لكل توجيه منها أن يكون مقصودًا[٧].

---

(١) اختلف الفلاسفة وبعض المتكلمين، في مسألة المعاد هل يعود البدن والروح، أم الروح بأي بدن آخر، أو الروح من غير بدن. انظر: تهافت الفلاسفة، الغزالي(ص:٢٩٦).

(٢) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٤٧١).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ج١/٤٧١).

(٤) المقصود حديث النبي ﷺ :" إِنَّ فِي الْإِنْسَانِ عَظْمًا لَا تَأْكُلُهُ الْأَرْضُ أَبَدًا، فِيهِ يُرَكَّبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" قَالُوا: أَيُّ عَظْمٍ هُوَ؟ قَالَ: "عَجَبُ الذَّنَبِ"، [صحيح مسلم، مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة/ باب ما بين النفختين، ٢٢٧١/٤: رقم الحديث٢٩٥٥].

(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٤٧١).

(٦) انظر: المرجع نفسه (ج١/٤٧١).

(٧) انظر: المرجع نفسه (ج١/٤٧١).

القول الرابع: قول ابن عربي في كيفية المعاد (النشأة الآخرة):

بعد عرض ابن عربي لاختلاف الأقوال في المعاد؛ أعرب عن رأيه في المسألة بما تبيّن له من الكشف كما قال:" والذي وقع لي به الكشف الذي لا أشك فيه أن المراد بعجب الذنب هو ما تقوم عليه النشأة"[(١)].

ويضيف أن عجب الذنب لا يقبل البِلى، فمنه ينشئ النشأة الآخرة التي هي الجواهر بأعيانها؛ فلم تنعدم بعد وجودها الأول؛ لكن اختلفت فيها الصور بالامتزاجات، يعني امتزجت بغيرها وربما اختلفت صورتها، وصارت مستعدة لقبول الروح إذا ما كانت نفخة المعاد؛ فتقوم تلك الصور أحياء ناطقة، متخيلة أن ذلك الذي كانت فيه منام، وحين كانت في البرزخ كالمستيقظ هناك، والحياة الدنيا كانت لها كالمنام، وفي الآخرة تعتقد في أمر الدنيا والبرزخ أنه أيضًا منام في منام، وأن اليقظة الصحيحة هي التي عليها في الدار الآخرة، وباختصار؛ أن الإنسان في الدنيا كان في منام ثم انتقل بالموت إلى البرزخ فكان في ذلك بمنزلة من يرى في المنام أنه استيقظ من النوم ثم بعد ذلك في النشأة الآخرة وهي اليقظة التي لا نوم فيها ولا نوم بعدها[(٢)].

٤. مناقشة مفهوم المعاد عند ابن عربي:

احتوى مفهوم المعاد في فكر ابن عربي على أفكار تخالف ما عليه الكتاب والسنة ومن تلك المخالفات:

أ. استناده على النصوص الضعيفة:

استند ابن عربي في ذكر القيامة وأحداثها على أحاديث ضعيفة وموضوعة مثل حديث:" إن في القيامة لخمسين موقفاً كل موقف منها ألف سنة" الذي سبق تخريجه في العرض السابق، كما أنه ذكر تفاصيل، غير واردة في شرعنا مثل: ذكره للكواكب ورميها في النار عند اصطفاف الملائكة، ونزولهم من السموات السبع سماء تلو الأخرى، وذكره الحشر عند أخذ الكتب، وحبسهم في خمسة عشر موقفًا كل موقف منها ألف سنة، وحشرهم عند الميزان ألف عام، وأن الصراط سبعة جسور مسيرة، كل جسر منها ثلاثة آلاف عام[(٣)]، فالنصوص الصحيحة في أحداث اليوم الآخر تخالف هذه التفاصيل الغير واردة، وكذلك حديث:" من مات

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي (ج١/٤٧١).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ج١/٤٧١).

(٣) انظر: المرجع نفسه(ج١/٤٦٧-٤٦٩).

فقد قامت قيامته"[1] على الرغم من صحة معناه؛ إلا أن سنده ضعيف، وهذا منهج ابن عربي في الاستدلال خلال الفتوحات، كثيرًا ما يستدل بالروايات الضعيفة، أو التي ليس لها أصل.

ب. توهمه أن للأجساد نشأة منفصلة عن الأرواح:

توهم ابن عربي أن الأجسام لها نشأة منفصلة عن نشأة الأرواح وسمّى مخالِفه في هذا جاهلاً، فالنشأة الأخرى عنده بالبدن والروح لكن بشكل منفصل كل على حده، وهذا مخالف لكل آيات البعث في القرآن الكريم، فالمفهوم من جميع الآيات أن إعادة النشأة للبدن والروح غير منفصلتين، وأوضح مثال على إعادة النشأة، قول الله تعالى:﴿ **أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾ [البقرة: ٢٥٩]، فكانت إعادة النشأة في الآية للبدن والروح غير منفصلتين، وقال تعالى:﴿ **وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ** ﴾ [يس: ٥١]، وقال تعالى:﴿ **خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ** ﴾ [القمر: ٧]، وكما هو معلوم أن الأجداث، وهي القبور، تكون موضع الأجساد التي أصبحت تراباً، وليست موضع الأرواح؛ فالذي يخرج من الأجداث، هو الأجساد مع أرواحها وقال تعالى: ﴿ **وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَىٰ** ﴾ [النجم: ٤٧]أي إعادة الأرواح إلى الأجسام عند البعث[2] وقال الحكمي:" وهو البعث بعد الموت"[3]كما ذكر المقصود في معنى الآيات أن الله تعالى يبعث الموتى أنفسهم ويجمعهم بعد ما فرقهم وينشرهم بعد ما مزقهم، ويعيدهم كما خلقهم[4] وقال ابن تيمية: "المراد بقدرته على خلق مثلهم هو قدرته على إعادتهم كما أخبر "[5].

كما وعرّف الحشر بمفهومه؛ أنه جمع النفوس الجزئية إلى النفس الكلية، مستندًا على ما يعتقد في بداية الخلق، من ردّ أمر عالم المحسوسات والمعاني للآباء العلوية الأربعة التي

---

(١) انظر: تخريج أحاديث الإحياء، ابن السبكي، والعراقي، والزبيدي(ج٥/٢١٣٤)، وقال العراقي إسناده ضعيف، والشوكاني في الفوائد المجموعة(ص:٢٦٧)، وقال إسناده ضعيف.

(٢) انظر: فتح البيان، محمد صديق خان(ج١٣/٢٥٧).

(٣) معارج القبول، الحكمي(ج٢/٧٩٨).

(٤) انظر: المرجع نفسه(ج٢/٧٩٨).

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية(ج١٧/٢٥١).

تجلّى فيها الإله؛ فمنحت الأجساد أرواحها بهذا التجلي[1]، وهو معنى وحدة الوجود، وبهذا المعنى ينعدم معنى المعاد، لانعدام معنى النشأة الأولى، ويثبت عند ابن عربي إعادة النفوس الجزئية الممنوحة أرواحاً من تجلي النفس الكلية التي هي أحد الآباء العلوية، وما أوضح قول الله تعالى الذي يبيّن النشأة الأولى والآخرة وأن مردّها إلى الله فقال:" ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس: ٧٨ - ٧٩]، وقال: ﴿ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴾ [نوح: ١٧ - ١٨] فاحتج بالإبداء على الإعادة، وبالنشأة الأولى على النشأة الأخرى، إذ كل عاقل يعلم ضرورياً؛ أن من قدر على هذه قدر على هذه، وأنه لو كان عاجزاً عن الثانية لكان عن الأولى أعجز[2].

ت. تصويبه لأقوال المختلفين في النشأة الأخرى:

صوّب ابن عربي أقوال الناس في كيفية النشأة الأخرى، وعدّها احتمالات وتوجيهات معقولة يمكن لكل توجيه منها أن يكون مقصودًا[3]، وهذا مخالف للشرع والعقل فالمتبادر إلى الذهن من إطلاق أهل الشرع هو المعاد الجسماني، إذ هو الّذي يجب الاعتقاد به، لشهادة نصوص القرآن في مواضع متعددة بحيث لا تقبل التأويل، كقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾[الروم: ٢٧]، وقوله: ﴿ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [الإسراء: ٥١]، كما أن حكمة الله تقتضي بعث العباد للجزاء والحساب؛ ولا يكون هذا إلا لخق كامل متكامل بجسم وروح؛ فمن غير المعقول أن يوقع عذابًا على جسد بغير روح ولا روح بغير جسد، ولا تقتضي حكمة الله أن يعذب جسدًا فيه روح ليست روحة، فبطلت احتمالاتهم.

ث. اعتماد ابن عربي على الكشف في تقرير عقيدته:

اعتمد ابن عربي على الكشف في تقرير عقيدته، وسمّى الموت نومًا؛ فهو ينكر الموت بمعناه الحقيقي موت الجسد وخروج الروح، وكل هذا مخالف للصواب والحقيقة، فنصوص البعث والمعاد من الغيب الذي لا يثبت بالكشف ولا بالمنامات، وقد ردّ أهل العلم على من اتخذ الكشف طريقًا لإثبات الشرع؛ بأنهم معرضين عن الأدلة السمعية، معارضين لها؛ فطريقهم باطلة، وفيها من التناقض والاضطراب والفساد مالا يحصيه إلا رب العباد، ولهذا تجد غاية من سلك طريقهم الحيرة والشك، والشطح؛ فغايتهم عدم التصديق بالحق، ونهاية أمرهم الإلحاد والقول بالوحدة

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي (ج١/٤٧٠)، و(٢١٣/١).

(٢) انظر: الصواعق المرسلة، ابن قيم(٤٧٤/٢).

(٣) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٤٧١/١).

والاتحاد[1]، ثم إن الموت لا يسمى نومًا، بل النوم هو الذي يسمى موتًا صغيرًا لعود الروح بعد الاستيقاظ، قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الزمر: ٤٢]، وحقيقة الموت عنده هي عملية انتقال للروح والجسد من الدنيا إلى البرزخ، وليس الموت بمعنى الفناء[2]، وهو ما يخالف ظاهر القرآن في اثبات فناء الجسد، قال تعالي: ﴿ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿١٦﴾ أَوَءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴿١٧﴾ قُلْ نَعَمْ وَأَنتُمْ دَٰخِرُونَ ﴾ الصافات: [١٦ – ١٨]، وهذا يعني أنهم سيموتون ويفنون؛ ثم يبعثون.

ومما سبق يظهر الانحراف في عقيدة ابن عربي في البعث والنشأة الأخرى؛ فالمفهوم عنده من هذه المعتقدات يختلف في مضمونه عن المعنى الصحيح الوارد في الكتاب والسنة، فهو يستخدم نفس المصطلحات لكنه، ينطوي على عقيدة الباطلة المتضمنة لوحدة الوجود، والحقيقة المحمدية، التي هي أكبر مجلى وجودي وجدت المخلوقات من نوره؛ فهو من الآباء العلوية؛ فتلك هي النشأة الأولى عند ابن عربي، ولا تختلف عنها النشأة الآخرة التي تردّ النفوس الجزئية إلى النفس الكلية وهي من الأمهات العلويات، هكذا يفهم ابن عربي المعاد والبعث.

ثانيًا: علاقة مفهوم المعاد بتناسخ الأرواح عند ابن عربي ومناقشته:

تطرق ابن عربي للكلام عن التناسخ في موضوع المعاد (النشأة الأخرى) لارتباطهما في المعنى؛ فتبيّنت العلاقة على النحو التالي:

١. علاقة مفهوم المعاد بتناسخ الأرواح عند ابن عربي:

تقوم فكرة التناسخ على الاعتقاد بأزلية الرب والروح؛ فالروح لا تفنى فناءًا كاملا؛ بل إذا خرجت من جسم حلت جسم آخر، وهكذا تنتقل الروح من هنا إلى هناك حتى تقوم الساعة[3].

والتناسخ بهذا المعنى له أربعة أقسام[4]:

أ. انتقال النفس من البدن المادي المتعلقة به إلى بدن إنسان آخر في هذه النشأة الدنيوية، ويسمى هذا النوع من التناسخ بالنسخ .

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة، ابن قيم(ج٣/١١٦٦).

(٢) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٤٦٧-٤٦٩).

(٣) انظر: دراسات في الديانة الهندية، محمد الأعظمي(ص:١٣٨).

(٤) انظر: المعاد الجسماني، شاكر الساعدي(ص:١٢٧).

ب. انتقال النفس من البدن الدنيوي المتعلقة به بالموت إلى بدن حيوان آخر، ويسمى مسخاً.

ت. انتقال النفس من البدن المادي المتعلقة به بالموت إلى بدن نباتي آخر، ويسمى رسخاً.

ث. انتقال النفس من البدن الدنيوي المتعلقة به بالموت إلى بدن جمادي آخر، ويسمى فسخاً.

صوّب ابن عربي القول السابق بتناسخ الأرواح؛ لكن بكيفية وطريقة مختلفة؛ فأما المعني السابق، الحامل لمعنى (النسخ) بين الأجساد الآدمية؛ فقد أثبته وجعله وجهًا من وجوه الحق الصحيحة، وبيّن موافقته للقول به، حينما أخبر أن بقاء الأجسام ليس له أجل محدود في الدارين، وهذا ما أشار إليه بقوله:" من يقول بالتناسخ ومن لا يقول به وكلهم عقلاء أصحاب نظر،... وما منهم إلا وله وجه حق صحيح، وأن القائل به فهم بعض مراد الشارع، ونقصه علم ما فهمه غيره ... كل ذلك حق وأعظم في القدرة، وفي علم الطبيعة بقاء الأجسام الطبيعية في الدارين إلى غير مدة متناهية؛ بل مستمرة الوجود، وأن الناس ما عرفوا من أمر الطبيعة إلا قدر ما أطلعهم الحق عليه"[1].

أما بقية الأقسام لمعنى التناسخ (المسخ والفسخ والرسخ) وهي انتقال النفس من البدن الدنيوي المتعلقة به بالموت إلى بدن حيوان، أو نبات، أو جماد؛ فقد شرح كيفية انتقالها من الأجساد للحيوانات، وربما عادت إلى أجساد آدمية بعد بقاءها مدة في أجساد حيوانية بعد ما تم نحرها للقرابين، وكذلك عودة الأرواح التي كانت متفرقة في أطوار مخلوقات أخرى؛ فقال:" قد قلنا إن مِنى... محلاً للقرابين، وهو إتلاف أرواح عن تدبير أجسام حيوانية؛ ليتغذى بها أجسام إنسانية؛ فتنظر أرواحها إليها في حال تفريقها؛ فتدبرها إنسانية بعد ما كانت تدبرها إبلاً، أو بقرًا، أو غنمًا، وهذه مسألة دقيقة لم يتفطن لها إلا من نور الله بصيرته من أهل الله ويحتوي عليها قوله تعالى:﴿ **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ** ﴾[الأعراف: ١٧٢]، وكانوا في حال تفريق في أطوار من المخلوقات يميز الله أجزاء كل مجموع"[2].

ثم يُخطّئ القائلين بالتناسخ، ولم يكفرهم؛ لاعتقاده أنهم زلوا وضلوا وأضلوا، واتبعوا أفكارهم؛ فقال: "ومن هنا هبت نفحة على القائلين بالتناسخ؛ فلم يتحققوا معناها؛ فزلوا وضلوا وأضلوا ولأنهم نظروا فيها من حيث أفكارهم؛ فأخطئوا الطريق؛ فغلطوا؛ فهم مخطئون غير

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٤٧٠).

(٢) المرجع نفسه(ج٢/٥٤٧).

كافرين"[1]؛ فبيّن أنهم لا يكفرون إلا حينما ينكرون البعث(النشأة الأخرى)؛ ثم يعرب عن معنى التناسخ عنده والذي سماه (التجسد)؛ فبيّن أن الأرواح لا تتبدل بصور مختلفة، وإنما تتبدل بأجسام تتجسد فيها أرواحها حسًّا وبرزخًا؛ فتكون منها أجسام تتجسد في الأرض كالأنبياء والصالحين، ومنها أجسام تتجسد في السماء كالملائكة؛ فالأرواح تطلب جسدها حيثما كان، وتلك الأرواح هي عين الإله، وتتصور في كل شيء، ولكنها غير قادرة على البقاء، بهذا البيان يظهر أن ابن عربي يثبت التناسخ لكن بطريقة مختلفة؛ فإن كان قد صوّب رأي من قال بالتناسخ الجسدي على أنه وجهة نظر؛ فقد انفرد بنسق جديد في معنى التناسخ؛ الذي سماه (التجسد) تجسد الأرواح المفارقة لأجسادها في الأنبياء والصالحين، وتجسد المعاني في صور المحسوسات؛ كتجسد العمل الصالح في صورة شاب حسن الوجه والنشأة والرائحة[2].

مما سبق يتبيّن أنه لم يكفّر من قال بالتناسخ، وأقصى ما ينتقده فيهم أن خطّئهم، وحكم بالكفر على من ينكر البعث(النشأة الآخرة)، وجعل (التجسد) حسًّا وبرزخًا، ونظم معناه في أبيات بيّنته واضحًا؛ فقال:

"فمـــنهم مـــن تجســـد لـــي بـــأرض	**ومـــنهم مـــن تجســـد فـــي الهـــواء**
ومـــنهم مـــن تجســـد حيـــث كنـــا	**ومـــنهم مـــن تجســـد فـــي الســـماء**
فيخبرنـــــا ونخبـــــره بعلـــــم	**ولكـــن لا نكـــون علـــى الســـواء**
فـــإني ثابـــت فـــي كـــل عـــين	**وهـــم لا يقـــدرون علـــى البقـــاء**
فهـــم يتصـــورون بكـــل شـــكل	**كلـــون المـــاء مـــن لـــون الإنـــاء"[3]**

٢. مناقشة ابن عربي في مفهوم تناسخ الأرواح وعلاقته بالمعاد:

تتبيّن عقيدة ابن عربي في مفهوم تناسخ الأرواح وعلاقته بالمعاد من خلال ما يلي:

أ. خطأ ابن عربي بتصويب التناسخ:

صوّب ابن عربي القول بالتناسخ، وقَبِل كلامهم على وجه الحق وهذا مخالف للحق والصواب؛ فالقول بتناسخ الأرواح ترده كثير من النصوص من ذلك قوله تعالى:﴿ **كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۖ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ** ﴾ [العنكبوت: ٥٧]، وقوله:﴿ **إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًاۖ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّاۚ إِنَّهُۥ يَبْدَؤُا**

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٢/٥٤٧).
(٢) انظر: المرجع نفسه(ج٢/٥٤٧).
(٣) المرجع نفسه(ج٢/٥٤٧).

ﭐﻟۡﺨَﻠۡﻖَ ﺛُﻢَّ ﻳُﻌِﻴﺪُﻩُۥ ﴾ [يونس: ٤]، وقوله:﴿ يَوۡمَ نَحۡشُرُ ٱلۡمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحۡمَٰنِ وَفۡدٗا ﴿٨٥﴾ وَنَسُوقُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرۡدٗا ﴾ [مريم: ٨٥ - ٨٦]، وقوله:﴿ لَّقَدۡ أَحۡصَىٰهُمۡ وَعَدَّهُمۡ عَدّٗا ﴿٩٤﴾ وَكُلُّهُمۡ ءَاتِيهِ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَرۡدًا ﴾ [مريم: ٩٤ - ٩٥] إلى غير ذلك من الآيات المحكمات، ومن نصوص السنة التي ذكرت المعاد، وتقريره قول النبي ﷺ:" إِنَّ فِي الْإِنْسَانِ عَظْمًا لَا تَأْكُلُهُ الْأَرْضُ أَبَدًا، فِيهِ يُرَكَّبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" قَالُوا: أَيُّ عَظْمٍ هُوَ؟ قَالَ: "عَجَبُ الذَّنَبِ"[١]، فالقول بتناسخ الأرواح، تكذيب لهذه النصوص وردٌّ لها، وإنكار للبعث، وما جاء في الشريعة من إثبات عذاب القبر، ونعيمه وسؤال الملكين؛ أدلة ظاهرة على أن روح الإنسان لا تنتقل إلى غيره، بل يقع عليها وعلى الجسد العذاب والنعيم، حتى يحشر الناس إلى ربهم.

ب. فساد قول ابن عربي بالتجسد:

ذهب ابن عربي للقول (بالتجسد) الحسّي والمعنوي، فأما التجسد المعنوي كتجسّد الأعمال الصالحة، في صورة شخص وجسد؛ تجسد لا أرواح فيه، وأما التجسد الحسّي هو وجه آخر للتناسخ؛ فقوله بالتجسّد الحسّي الذي هو تجسد الأرواح المفارقة لأجسادها في الأنبياء والصالحين؛ إنما هو انتقال روح آدمي لآدمي آخر، فهو تناسخ من وجه وحلول من وجه آخر، وهذا ينقضه أشياء كثيرة منها:

- أن كل مخلوق خلقه الله تعالى لا ريب في وجود ارتباط وثيق بين روحه وبدنه وهو ما يسمى؛ بالألفة الطبيعية بينهما، وهذا الارتباط موثق في اللوح المحفوظ عند الله تعالى في التقدير الرحمي؛ حيث قال ﷺ:" إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ فِي أَرْبَعِينَ يَوْمًا... ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ"[٢].
- معلوم أن النشأة الأولى عند ابن عربي كان علة حدوثها هو التجلي الإلهي عن طريق (العقل الفعال)، الذي فاض على تلك النفوس؛ فمنحها لتلك الأبدان؛ فتعلقت كل نفس ببدنها، والقول بالتناسخ أو التجسد على مصطلح ابن عربي يلزم تعلق نفسين ببدن واحد وهذا أمر يناقض بعضه بعضًا.
- من ناحية عقلية لا يكون عدد الأرواح التي فارقت أجسادها متساوي مع عدد الصالحين الأحياء، لا في خصائصهم ولا في مميزاتهم، ولا طبيعة حياتهم؛ فكل أهل زمان خلقوا لزمانهم.

---

(١) [صحيح مسلم، مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة/ باب ما بين النفختين، ٤/٢٢٧١: رقم الحديث٢٩٥٥].

(٢) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب بدء الخلق/ باب ذكر الملائكة، ٤/١١١١: رقم الحديث٢٣٠٨].

- إذا تم تجسد روح مفارقة لبدنها في بدن آخر غيره، فسيكون هناك روحان في جسد واحد، وهذا محال.
- انتقال الأرواح إلى أجساد أخرى لا يتناسب مع الحكمة الإلهية؛ فهو تكرار لا فائدة منه ولا غرض؛ بل هو من اللغو واللعب والبعث؛ فهو باطل بالضرورة الدينية والعقلية.

المطلب الخامس: الجنة والنار في معتقد ابن عربي ومناقشته.

تضمن كتاب ابن عربي الفتوحات المكية الحديث عن الجنّة والنّار بشكل مفصّل لا يكاد يوجد في كتب كثير من الصوفية المتفلسفة أمثاله؛ حيث استند في حديثه على نصوص دينيه، وتحليلات عقلية، ومكاشفات ورؤى مناميه، وتصورات وخيال، وسيتم الحديث أولاً عن الجنّة، تعريفها في مفهوم ابن عربي وبعض الأحكام المتعلقة فيها، ثم مناقشته:

أولاً: مفهوم الجنّة، وبيان دلالاته، وأنواعها، ومراتب أهلها في معتقد ابن عربي، ومناقشته:

يتضمن معنى الجنّة في مفهوم ابن عربي عدة معان من حيث، تعريفها، وأنواعها ومراتب أهلها وأصنافهم على نحو ما يلي:

١. الجنّة في مفهوم ابن عربي:

يجعل ابن عربي مفهوم الجنّة على معنيين؛ الأول هي جزاء معنوي وأجر غير ملموس؛ فهي النعيم المستور المتجدد مع الأنفاس[١]، ودخول في ستر الله وكنفه[٢]، من بلغها بلغ كامل الشهوة، وعموم اللذة[٣]، خلقها الله تعالى من الفرح الإلهي، وصفة الكمال والابتهاج والسرور، وتمنح النفس المكلفة النعيم بما تحمله من العلوم والمعارف، وهي روح الجنّة المحسوسة، التي هي المعنى الثاني لمفهوم الجنّة، وهي بمثابة الجسد للجنّة المعنوية؛ فهي جنّة نعيم بما تحمله من العلوم والمعارف، وهي الإنسان المتجلي فيه الإله باسم من أسمائه، وهي حضرة الرسول ﷺ، كما يصورها ابن عربي[٤].

٢. دلالات مفهوم الجنّة عند ابن عربي:

أخذ مفهوم الجنّة في فكر ابن عربي عدة دلالات وهي:

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٥/٢٧٠).
(٢) انظر: المرجع نفسه (ج٤/٣٨).
(٣) انظر: المرجع نفسه (ج٧/١٦٦).
(٤) انظر: المرجع نفسه (ج١/١٦٠).

أ. استمدادها معنى الستر من معناها اللغوي؛ فيرى الجنّة هي النّعيم المستور المتجدد مع الأنفاس[١].

ب. مقصود ابن عربي بدخول جنّة الله تعالى، هو الدخول في "كنفه وستره"[٢] ويُعدّها دار القربة ومحل الرؤية، ودار الشهوات وعموم اللذات[٣].

ت. الجنّة بمعنى الإنسان المتجلي فيه الإله باسم من أسماءه، فيصير جنّة الله من اسمه المتجلي فيه، أو جنّة ربه، وأكمل مجلى عند ابن عربي هو حضرة الرسول، إذن فالجنّة حضرة الرسول، فكما أنه ينقلك الرسول إلى الله، كذلك تنقلك حضرته التي هي الجنّة، إلى حضرة الحق[٤].

ث. النعيم نعيمان عند ابن عربي، النعيم المحسوس والنعيم المعنوي، كما أن الجنّة جنتان، جنّة محسوسة وجنّة معنوية، مثل ما أنّ العالم عالمان عالم لطيف وعالم كثيف، وعالم غيب وعالم شهادة، فالنفس الناطقة المخاطبة المكلفة، لها نعيم بما تحمله من العلوم والمعارف من طريق نظرها وفكرها، ونعيم بما تحمله من اللذات والشهوات للنفس الحيوانية من طريق قواها الحسّية[٥].

ج. خلق الله الجنّة المعنوية التي هي روح الجنّة المحسوسة من الفرح الإلهي وصفة الكمال والابتهاج والسرور؛ فكانت الجنّة المحسوسة كالجسم والجنّة المعقولة كالروح[٦].

٣. أنواع الجنّات عند ابن عربي[٧]:

الجنّات عند ابن عربي ثلاث:

أ. **جنّة اختصاص إلهي:** وهي التي يدخلها الأطفال الذين لم يبلغوا حدّ العمل، وحدّهم من أول ما يستهل صارخا إلى انقضاء ستة أعوام، ويعطي الله من عباده من جنّات

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٥/٢٧٠).
(٢) انظر: المرجع نفسه (ج٤/٣٨).
(٣) انظر: المرجع نفسه (ج٧/١٦٦).
(٤) انظر: المرجع نفسه (ج١/١٦٠).
(٥) انظر: المرجع نفسه(ج١/٤٧٧).
(٦) انظر: الفتوحات المكية (ج١/٤٧٧).
(٧) انظر: المرجع نفسه (ج١/٤٧٩).

الاختصاص ما شاء، فمن أهلها المجانين الذين ما عقلوا، ومن أهلها أهل التوحيد العلمي، ومن أهلها أهل الفترات ومن لم تصل إليهم دعوة رسول.

ب. **جنّة ميراث:** وهي التي ينالها كل من دخل الجنّة من المؤمنين، وهي الأماكن التي كانت معينة لأهل النّار لو دخلوها.

ت. **جنّة الأعمال:** وهي التي ينزل الناس فيها بأعمالهم؛ فمن كان أفضل من غيره في وجوه التفاضل كان له من الجنّة أكثر، وسواء كان الفاضل دون المفضول أولم يكن غير أنه فضله في هذا المقام بهذه الحالة؛ فما من عمل من الأعمال إلا وله جنّة، ويقع التفاضل فيها بين أصحابها بحسب ما تقتضي أحوالهم؛ فما من فريضة، ولا نافلة، ولا فعل خير، ولا ترك محرم ومكروه؛ إلا وله جنّة مخصوصة، ونعيم خاص.

ث. **درجات جنّة الأعمال**[1]: جعل ابن عربي جنّة الأعمال مائة درجة، كل درجة تنقسم إلى منازل، وهي مقسمة على الجنّات الثمان، أعلاها جنّة عدن، وفيها الكثيب[2] الذي يكون اجتماع الناس فيه لرؤية الحق تعالى، وهي بمنزلة دار الملك يدور عليها ثمانية أسوار بين كل سورين جنّة؛ فالتي تلي جنّة عدن إنما هي جنّة الفردوس، وهي أوسط الجنّات التي دون جنّة عدن، وأفضلها؛ ثم جنّة الخلد؛ ثم جنّة النّعيم؛ ثم جنّة المأوى؛ ثم دار السلام؛ ثم دار المقامة، وأما الوسيلة؛ فهي أعلى درجة في جنّة عدن، وهي لرسول الله ﷺ حصلت له بدعاء أمته، قدّرها الحق سبحانه لحكمة أخفاها؛ فبسببها نالت الأمة السعادة؛ فكانت خير أمة أخرجت للناس وبها ختم الله الأمم كما ختم به النبيين.

٤. أصناف، ومراتب أهل الجنّة[3]:

يقسم ابن عربي أهل الجنة إلى أربعة أصناف:

أ. الرسل وهم الأنبياء.

ب. والأولياء وهم أتباع الرسل على بصيرة وبينة من ربهم.

ت. والمؤمنون وهم المصدقون بالرسل عليهم السلام.

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٤٧٩).

(٢) الكثيب: الكثيب اسم مكان في جنة عدن، يتجلى فيه الحق ويدعو جميع الخلق من الجنات إلى رؤيته وهو منزل الحق لا ينزل به الخلق؛ بل ينزلون في جناتهم ،انظر: المعجم الصوفي، سعاد الحكيم(ص:٢٩١).

(٣) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٤٨١).

ث. والعلماء بتوحيد الله إنه لا إله إلا هو من حيث الأدلة العقلية.

٥. مناقشة ابن عربي في مفهوم الجنّة:

تضمن مفهوم الجنّة عند ابن عربي مغالطات، ومخالفات شرعية لا وجود لها بين نصوص الشرع وهي على النحو التالي:

أ. استخدام المعاني المجازية للتعبير عن الجنّة:

استخدم ابن عربي للتعبير عن الجنّة المعاني المجازية، مثل الجنة هي تجليات الإله باسم من أسمائه في الإنسان، ومثل حضرة الرسول، وهذا الاعتقاد بالجنة ليس جديدًا؛ إذ هو معتقد الصوفية من قبله؛ فطلب الجنّة عندهم منقصة عظيمة، ومن طلبها فهو ناقص، وإنما الطلب عندهم والرغبة في الفناء المزعوم في الله، والاطلاع على الغيب والتصرف في الكون(١)، وإذا كان هذا تصوره عن الجنّة؛ فلن يكون ساعيًا السعي الحثيث لطلبها، كما ويُعدُّ هذا استخفافًا بمخلوقات الله تعالى، وإنكار لنصوص الشرع الواضحة التي تحمل وصف الجنة وعينيتها والترغيب في طلبها، مثل قول الله تعالى: ﴿ **وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ** ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقال: ﴿ **لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٞۚ وَلَدَارُ ٱلۡأٓخِرَةِ خَيۡرٞۚ وَلَنِعۡمَ دَارُ ٱلۡمُتَّقِينَ** ﴾ [النحل: ٣٠]، وقال: ﴿ **وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةٗ فِي جَنَّٰتِ عَدۡنٖۚ وَرِضۡوَٰنٞ مِّنَ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ** ﴾ [التوبة: ٧٢].

ب. تقسيم الجنّة جنّتان:

توهم ابن عربي أن الجنّة جنتان، والمقصود من هذا التصور هو إثبات الجانب الروحي الذي يهدف إليه، فتخيل جنّة حسّية للنفس الناطقة ولذاتها وشهواتها، وجنّة معنوية معقولة للروح، وذلك حتى يبعد عن إثبات تعلق الروح بالبدن، ويسرح في اثبات ما يعتقد من تجلي الإله في المخلوقات؛ ثم منحها الروح بواسطة العقل الفعّال، والصواب أن الجنّة واحدة أعدها الله تعالى لعبادة المتقين، وأما ما ورد من ذكر الجنّة جنتان في سورة الرحمن: ﴿ **وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ** ﴾ [الرحمن: ٦٢]؛ فالمقصود درجات العلو والرفعة، وليس الانفصال واختصاص كل واحد منهما بجنس، ومثله لفظ الجمع(جنات) للدلالة على زيادة النعيم وارتفاع المنازل.

---

(١) انظر: فضائح الصوفية، عبد الرحمن اليوسف(ص:٤٦).

ت. تصنيف الجنّات ثلاث أنواع:

صنّف ابن عربي الجنّات ثلاث أنواع، ويمكن أن يصح شيئًا من تفاصيل هذا التصنيف؛ كوجود أشخاص كالذي ذكرهم في الجنّة، وتفاوت رتبهم ومنازلهم بها؛ فهذا تقسيم غير وارد، وإنما هو اجتهاد منه، وورد في القرآن الكريم أصناف وأنواع للجنان ورتبها، كما سمّاها الله تعالى، منها:

- **المقام المحمود:** وهي التي لا تكون إلا لإنسان واحد فقط، وهو الرسول محمد ﷺ؛ حيث يقول الله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ﴾ ، [الإسراء ٧٩].
- **جنّات النعيم:** وهي أعلى نوع من الجنان، ويدخلها عدة أصناف من المؤمنين، وهم؛ المقربون، حيث يقول الله تعالى: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ١٠ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ ١١ فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ١٢ ثُلَّةٞ مِّنَ ٱلۡأَوَّلِينَ ١٣ وَقَلِيلٞ مِّنَ ٱلۡأٓخِرِينَ ﴾، [الواقعة ١٠ – ١٤]، ويدخلها أيضًا عباد الله المخلصين، حيث يقول الله تعالى: ﴿ إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلۡمُخۡلَصِينَ ٤٠ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ رِزۡقٞ مَّعۡلُومٞ ٤١ فَوَٰكِهُۖ وَهُم مُّكۡرَمُونَ ٤٢ فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴾، [الصافات ٤٠ – ٤٣].
- **الغرفة:** وهي رتبة في الجنان لا ينالها الإنسان حتى يصل إلى مستوى إمام المتقين، من خلال الامتثال بما ورد من صفات لعباد الرحمن التي ذكرها الله تعالى؛ ثم ختم الحديث عن تلك الصفات بذكر جزاء هذا الامتثال بهذا النوع من الجنان فقال: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ يُجۡزَوۡنَ ٱلۡغُرۡفَةَ بِمَا صَبَرُواْ وَيُلَقَّوۡنَ فِيهَا تَحِيَّةٗ وَسَلَٰمًا ﴾ [الفرقان: ٧٥].
- **جنّات عدن:** وهي أكثر الجنات دورانًا في القرآن الكريم، حيث يقول الله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ جَنَّٰتُ عَدۡنٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهِمُ ٱلۡأَنۡهَٰرُ يُحَلَّوۡنَ فِيهَا مِنۡ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٖ وَيَلۡبَسُونَ ثِيَابًا خُضۡرٗا مِّن سُندُسٖ وَإِسۡتَبۡرَقٖ مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلۡأَرَآئِكِۚ نِعۡمَ ٱلثَّوَابُ وَحَسُنَتۡ مُرۡتَفَقٗا ﴾ [الكهف: ٣١]، وهذا النوع من يصنف من الدرجات العلى، ليست جنة مستقلة؛ فهي درجة تطلق على جميع الجنات، إلا ما اختص منها بوصف انفردت به عن غيرها؛ كوصف الغرفة الذي سبق.

- **جنّات الفردوس:** وهي وسط الجنان كما بيّن ذلك النبي ﷺ، بقوله:" فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللَّهَ فَاسْأَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ، فَهُوَ أَوْسَطُ الْجَنَّةِ، وَأَعْلَى الْجَنَّةِ"(١)، وقد ورد ذكرها في القرآن مرتين فقط، أعدها الله للمؤمنين الذين يحملون صفات مخصوصة ذكرها سبحانه؛ ثم جعل الجزاء عليها هذه الجنّة فقال: ﴿ **قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ** ﴾ المؤمنون:[١ - ٢]؛ ثم قال: ﴿ **أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ ﴿١٠﴾ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** ﴾ [المؤمنون: ١٠ - ١١].
- **جنّة الخلد:** وقد ورد ذكرها مرة واحدة في القرآن الكريم وبصيغة الفرد، حيث يقول الله تعالى: ﴿ **قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ ۚ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيرًا** ﴾ [الفرقان: ١٥].
- **جنّة المأوى:** وهي التي عند سدرة المنتهى، قال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَى ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى** ﴾ [النجم: ١٣ – ١٥].

وتعلو مراتب الجنّات ودرجاتها بزيادة الإيمان؛ فتفاضلهم في درجات الجنّة بسبب تفاضلهم في الإيمان؛ فمن كان إيمانه أشد وأقوى كان أعلى درجة وأرفع من غيره، قال تعالى: ﴿ **أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ** ﴾ [الأنفال: ٤]، وقال: ﴿ **انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ۚ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا** ﴾ [الإسراء: ٢١]، وقال: ﴿ **يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ** ﴾ [المجادلة: ١١] .

ث. تقسيم أصناف أهل الجنّة إلى أربعة:

ربما يوجد من يقسم أهل الجنّة أربعة أقسام اعتمادًا على نص الآية: ﴿ **وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا** ﴾ [النساء: ٦٩]؛ لكن ابن عربي لم يعتمد الأصناف الموجودة في الآية كما هي، بل ملأ الأقسام بما يوافق هواه في جعل الأولياء قسمًا منهم؛ فالأولياء أفضل من الأنبياء في عقيدته، أما ورود أصناف لأهل الجنة في السنّة فقد ورد عن النبي ﷺ أنهم ثلاثة أصناف:" أَهْلُ الْجَنَّةِ

(١) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب الجهاد والسير/ باب درجات المجاهدين في سبيل الله، ٤/١٦: رقم الحديث ٢٧٩٠].

ثَلَاثَةٌ: ذُو سُلْطَانٍ، مُقْسِطٌ مُوَفَّقٌ، وَرَجُلٌ رَحِيمٌ رَقِيقُ الْقَلْبِ بِكُلِّ ذِي قُرْبَى"(١)، وعليه فقد انفرد ابن عربي بتقسيمه؛ حيث لم يشبهه أحد.

ثانيًا: مفهوم النّار عند ابن عربي، والأحكام المتعلقة بها، ومناقشته:

يعرّف ابن عربي النار في الفتوحات المكية بعدة أوصاف كما يلي:

١. مفهوم النّار في معتقد ابن عربي:

هي أعظم مخلوقات الله تعالى، تحتوي على الحرور والزمهرير على أقصى درجاته، بين أعلاها وقعرها خمس وسبعون مائة من السنين؛ فقعرها بعيد؛ ولذلك سميت بجهنم(٢)، وهي سجن الله في الآخرة يسجن فيه المعطلة، والمشركون، والكافرون، والمنافقون، وأهل الكبائر من المؤمنين، ويجعلها لهم دار مقامة، ويستدل بقول الله تعالى:﴿ وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨]؛ ثم يخرج منها من أراد بالشفاعة أو بالامتنان الإلهي(٣).

٢. الدلالات المفاهيمية لمفهوم النّار عند ابن عربي:

احتوى مفهوم النّار على بعض الدلالات المفاهيمية كالتالي:

أ. بيان ابن عربي لمعنى النّار من خلال ذكر بعض أوصافها.

ب. يجعل ابن عربي النّار سجن للمعطلة والمشركون، والكافرون، والمنافقون، وأهل الكبائر من المؤمنين.

ت. يخرج الله من النّار من أراد بشفاعته، وامتنانه.

٣. بعض الأحكام المتعلقة بمفهوم النّار عند ابن عربي:

انفرد ابن عربي ببعض الأحكام الخاصة المتعلقة بمعرفة نار جهنم على النحو التالي:

أ. **تقسيم النّار بحسب الأعمال:** يتخيل ابن عربي أن النّار نتيجة لأعمال الناس، وليست ابتداء من الله؛ فهي نار أعمال الإنسان الظاهرة والباطنة، كذلك جزاء تلك الأعمال ينقسم

---

(١) [صحيح ابن حبان، ابن حبان، كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة / باب ذكر وصف ثلاثة يدخلون الجنة،٤٩١/١٦ : رقم الحديث٧٤٥٣]. تعليق الألباني: صحيح، وتعليق شعيب الأرنؤوط: إسناده على شرط مسلم.

(٢) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٤٤٨/١).

(٣) انظر: المرجع نفسه(ج٤٤٨/١).

ظاهرًا وباطنًا، فـ(نار الله) نتيجة أعمال معنوية باطنة تظهر في باطن الإنسان جرّاء أعماله الباطنة من كفر ونفاق، و(نار جهنّم) نتيجة الأعمال الحسية الظاهرة، ويشير ابن عربي لهذا فيقول:" نار حسّية وهي المسلّطة على إحساسه وحيوانيته وظاهر جسمه وباطنه، ونار معنوية وهي التي تطلع على الأفئدة وبها يتعذب روحه المدبر لهيكله"[1]، وقال:

" **النّـــار نـــاران نـــار الله واللهــب   والـــدار داران دار الفـــوز والعطـــب**

ويذكر ابن عربي أن الله تعالى أورد ذكر النار معرّفًا بالألف واللام، ومضافًا إلى الله تعالى؛ مثل قوله:﴿ **نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ** ﴾ [الهمزة: ٦]؛ لاختصاصها بالعذاب على الأعمال الباطنة، أما التي وردت مضافة إلى غير الله؛ مثل قوله:﴿ **لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ** ﴾ [فاطر: ٣٦]؛ فهي تختص بالعذاب على الأعمال الظاهرة؛ كنضج الجلود وحرق الأجسام[2]

ب. **تقسيم دركات النّار مائة:** النّار دار الغضب لها مائة درك؛ كل درك رحمة مبطونة تظهر لمن هو في ذلك الدرك بعد حين[3].

ت. **شقاء أهل النّار غير دائم:** لا يدوم شقاء أهل النار وعذابهم، وسرعان ما يتحول بالرحمة إلى نعيم مقيم دون أن يخرجوا من النار؛ فتنقلب طبيعتهم وتبقى طبيعة نارية يتلذذون بها لموافقتها لطبعهم[4]، وقد أشار لذلك فقال:" وأما من يدخلها ورودًا عارضًا لكونها طريقًا إلى دار الجنان فهم الذين يتبرمون بها، وتخرجهم شفاعة الشافعين، وعناية أرحم الراحمين بعد أن تنال منهم النار ما يقتضيه أعمالهم؛ كما إن الذين هم أهلها في أول دخولهم فيها يتألمون بها أشد الألم، ويسألون الخروج منها حتى إذا انتهى الحدّ فيهم أقاموا فيها بالأهلية لا بالجزاء؛ فعادت النار عليهم نعيما؛ فلو عرضوا عند ذلك على الجنة لتألموا لذلك العرض"[5].

ث. **النّار مخلوقة وغير مخلوقة:** يرى ابن عربي في هذه المسألة رأيًا غريبًا؛ فلا هي مخلوقة ولا هي غير مخلوقة، ويشرح هذا اللغز بقوله:" أما عندنا وعند أصحابنا أهل الكشف والتعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين (يقصد الجنّة والنّار)؛ فأما قولنا مخلوقة؛ فكرجل

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٤٥٣).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ج٦/١٣٥)، و(ج٦/١٣٥).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ج٧/٧٠).

(٤) انظر: شرح الطحاوية، ابن أبي العز(ج٢/٦٢٥).

(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي(ج٧/١٧٧).

أراد أن يبني دارا فأقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة؛ فيقال قد بنى دارًا؛ فإذا دخلها لم ير إلا سورًا دائرًا على فضاء وساحة؛ ثم بعد ذلك ينشئ بيوتها على أغراض الساكنين فيها من بيوت، وغرف، وسراديب، ومهالك، ومخازن، وما ينبغي أن يكون فيها،... من الآلات التي تستعمل في عذاب الداخل فيها،... ولا يكون ذلك إلا عند دخول الخلق فيها من الجنّ والإنس متى دخلوها، وأما إذا لم يكن فيها أحد من أهلها؛ فلا ألم فيها في نفسها ولا في نفس ملائكتها؛ بل هي ومن فيها من زبانيتها في رحمة الله منغمسون ملتذون يسبحون لا يفترون[1].

ج. **آلام أهل النار عين صفة الغضب الإلهي:** يرى ابن عربي أن؛ صفة الغضب الإلهي هي عين الألم لأهل النار، ولا يكون ذلك إلا عند دخول الخلق فيها، وهو قوله:﴿ **وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ** ﴾ [طه: ٨١]، أي ينزل بكم غضبي فأضاف الغضب إليه وإذا نزل بهم كانوا محلا له وجهنم إنما هي مكان لهم وهم محل الغضب الذي هو عين الألم[2].

ح. **سؤال الله تعالى مثالاً من أهل النار:** يدّعي ابن عربي أنه سأل الله تعالى أن يمثل له من شأن النّار ما شاء، فأجابه، قال:" ولقد سألت الله أن يمثل لي من شأنها ما شاء فمثل لي حالة خصامهم فيها وهو قوله تعالى:﴿ **إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ** ﴾ [ص: ٦٤] وقوله:﴿ **قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ** ﴾ [الشعراء: ٩٦]، فما شبهت خصامهم فيها إلا كخصام أصحاب الخلاف في مناظرتهم إذا استدل أحدهم فإذا رأيت ذلك تذكرت الحالة التي أطلعني الله عليها ورأيت الرحمة كلها في التسليم والتلقي من النبوة والوقوف عند الكتاب والسنة" [3].

خ. **عدد أبواب جهنم:** يدّعي ابن عربي أن لجهنم ثمانية أبواب، منها سبعة مفتوحة، وواحدًا مغلق، فيقول:" وخلق الله لجهنم سبعة أبواب لكل باب جزء من العالم ومن العذاب مقسوم، وهذه الأبواب السبعة مفتحة وفيها باب ثامن مغلق لا يفتح وهو باب الحجاب عن رؤية الله تعالى، وعلى كل باب ملك عَرَفتُ أسماءهم هنالك، وذَهبت عن حفظي إلا (إسماعيل) فهو بقي على ذكري"[4].

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي (ج٤٤٨/١).

(٢) انظر: المرجع نفسه(ج٤٤٩/١).

(٣) المرجع نفسه(ج٤٤٩/١).

(٤) المرجع نفسه(ج٤٥١٩/١).

د. **مراتب أهل النّار عند ابن عربي**[1]: يقسم ابن عربي أهل النار إلى مراتب على أساس محاولات انتقام إبليس من بني آدم، ووعد الله تعالى له بإنظاره ليوم البعث، والسماح له بإغواء بني آدم بكل ما أوتي من الوسائل، ما عدا عباد الله المخلَصين، أما **الذين تسلط عليهم وهم طائفتان:**

الطائفة الأولى: لا تضرهم الذنوب التي وقعت منهم بسبب توبة الله عليهم واستغفار الملائكة لهم.

الطائفة الثانية: أخرى أخذهم الله بذنوبهم؛ **وهم قسمان:**

- قسم أخرجهم الله من النار بشفاعة الشافعين، وهم أهل الكبائر من المؤمنين، وبالعناية الإلهية وهم أهل التوحيد بالنظر العقلي.
- وقسم آخر أبقاهم الله في النّار، وهم المجرمون المستحقون بأن يكونوا أهلاً لسكناها؛ فلا يخرجون منها أبدًا، **وهم أربع طوائف:**

الطائفة الأولى: المتكبرون على الله كفرعون وأمثاله ممن ادعى الربوبية لنفسه ونفاها عن الله تعالى، وكذلك نمرود وغيره.

الطائفة الثانية: المشركون وهم الذين يجعلون مع الله إلها آخر.

الطائفة الثالثة: المعطلة وهم الذين نفوا الإله جملة واحدة فلم يثبتوا إلها للعالم ولا من العالم.

الطائفة الرابعة: المنافقون وهم الذين أظهروا الإسلام من إحدى هؤلاء الطوائف الثلاثة للقهر الذي حكم عليهم؛ فخافوا على دمائهم وأموالهم وذراريهم وهم في نفوسهم على ما هم عليه من اعتقاد هؤلاء الطوائف.

وهؤلاء هم أهل النار عند ابن عربي؛ التائبون، والمذنبون، والمذنبون منهم الخارجين من النار، ومنهم الخالدين فيها على أربع طوائف كما تم ذكرهم.

٤. **مناقشة ابن عربي في مفهوم النّار:**

وقعت لابن عربي مغالطات في مفهوم النار بالغة الخطورة، بيّنة الزيغ والانحراف وهي على النحو التالي:

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٤٤٥-٤٥٥).

أ. المدة الزمنية التي قاست بها السنّة قعر جهنّم:

قدّر ابن عربي المدة الزمنية لقعر جهنم على أنها خمس وسبعون مائة من السنين، وهذا الرقم لم يرد في أي من نصوص الشرع، ولا يُعلم من أين استوحاه، أو ابتدعه؛ وإنما الذي صح في ذلك هو سبعين خريفًا، أو سبعين عامًا ودليل ذلك حديث:" ... حَجَرٌ رُمِيَ بِهِ فِي النَّارِ مُنْذُ سَبْعِينَ خَرِيفًا، فَهُوَ يَهْوِي فِي النَّارِ الآن حَتَّى انْتَهَى إِلَى قَعْرِهَا(١)، وفي رواية أخرى:" إِنَّ الصَّخْرَةَ العَظِيمَةَ لَتُلْقَى مِنْ شَفِيرِ جَهَنَّمَ فَتَهْوِي فِيهَا سَبْعِينَ عَامًا وَمَا تُفْضِي إِلَى قَرَارِهَا"(٢)، ولم يُذكر في النصوص، ولا الآثار الصحاح، أي وجود للمدة التي ذكرها ابن عربي؛ لكن منهج ابن عربي دائمًا التفرد بكل جديد.

ب. التفريق بين الأعمال الظاهرة والباطنة، في عقوبة النّار:

أدي تفريق ابن عربي بين الأعمال الظاهرة والباطنة إلى جعله النار ناران، وهذا زعم لا استناد له ولا دليل؛ فنصوص الشرع لم تفرق في العقوبة بين الظاهر والباطن، ولذلك فالنّار هي العقوبة التي جعلها الله تعالى للعصاة، خلقها، وأخبر بوجودها، وأوصافها، ولم يخبر أنها ناران، ويشهد لهذا النصوص الصحيحة ومن ذلك.

- سلامة المعتقد؛ بشهادة أن النّار التي أخبر بها تعالى في كتابه، وأعدها للكافرين حق كذلك ثابتة، كما قال تعالى: ﴿ **فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ** ﴾ [البقرة: ٢٤]؛ وحديث:" فإن الله حرم على النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله"(٣)؛ فلم تميز النصوص عمل ظاهر ولا عمل باطن في العقوبة ولا نار أعمال ظاهرة ولا باطنة(٤).
- إخبار الله تعالى أن المنافقين في الدرك الأسفل من النّار؛ فلو كانت النّار ناران والعقوبة على الظاهر تختلف عن العقوبة على الباطن؛ لكان عقاب المنافقين في نار أخرى غير التي ذكرها الله تعالى؛ ولكن جاءت الآيات دالة على نار جهنم التي أعدها الله تعالى

---

(١) [صحيح مسلم، مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار/ باب من شدة حرّ نار جهنم وبعد قعرها، ٢١٨٤/٤: رقم الحديث٢٨٤٤].

(٢) [سنن الترمذي، الترمذي، كتاب أبواب صفة جهنم/ باب ما جاء في صفة قعر جهنم، ٧٠٢/٤: رقم الحديث٢٥٧٥]، قال الألباني: صحيح.

(٣) [صحيح البخاري، البخاري، كتاب الأطعمة / باب الخزيرة، ٧٢/٧: رقم الحديث٥٤٠١].

(٤) انظر: فتح المجيد، بن عبد الوهاب(ص:٤٤).

عقوبة للمخالفين، فقال بدون تحديد لنوع النار: ﴿ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرۡكِ ٱلۡأَسۡفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمۡ نَصِيرًا ﴾ [النساء: ١٤٥][١].

ت. دركات النّار مائة:

اعتقد ابن عربي أن دركات النار مائة، وهذا الرقم لم يرد في نصوص الشرع، والذي عليه كتب المفسرين جميعها أن دركات النّار سبعة على حسب أبوابها، وهو تفسير معنى (الكُبَر) في قوله تعالى: ﴿ إِنَّهَا لَإِحۡدَى ٱلۡكُبَرِ ﴾ [المدثر: ٣٥]، وهي: جهنم، ولظى، والحطمة، والسعير، وسقر، والجحيم، والهاوية[٢].

ث. دعوى انقطاع عذاب أهل النار:

يدّعي ابن عربي أن عذاب أهل النّار سينقطع ويتبدل برحمة، وتلذذ وتنعّم لسكان جهنم، وهذا من أسوأ ما يقال على الله تعالى، وبطلانه غير خاف على أدنى الناس علمًا؛ فليس بعد كلام الله دليل، الذي يقضي بخلود أهل النّار فيها، وما أكثر دورانه في القرآن، ومن ذلك: قول الله تعالى: ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابُ وَلَا هُمۡ يُنظَرُونَ ﴾ [البقرة: ١٦٢]، وقوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمۡ فِيهَا زَفِيرٞ وَشَهِيقٌ ١٠٦ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [هود: ١٠٦ - ١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿ فَٱدۡخُلُوٓاْ أَبۡوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ فَلَبِئۡسَ مَثۡوَى ٱلۡمُتَكَبِّرِينَ ﴾ [النحل: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ لَّا يَجِدُونَ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرٗا ﴾ [الأحزاب: ٦٥]،، وقوله تعالى: ﴿ قِيلَ ٱدۡخُلُوٓاْ أَبۡوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ فَبِئۡسَ مَثۡوَى ٱلۡمُتَكَبِّرِينَ ﴾ [الزمر: ٧٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ ﴾ [التغابن: ١٠]؛ فليس بعد قول الله تعالى بالخلود خروج أو تنعم أو رحمة، ولا للكشف الصوفي، تقدم على قول الله تعالى، كما صح في شروحات أهل العلم، بأن أهلوهما باقون فيهما خالدون مخلدون منعمون ومعذبون لا ينفد نعيمهم، ولا ينقطع عذابهم[٣].

إن دعوى انقطاع عذاب أهل النّار يُعدُّ طعناً في الحكمة الإلهية التي اقتضت خلق النار؛ فلو علم العباد أن النار سينقطع عذابها، لم يمتنعوا عن معاقرة أي خطيئة ولا عن ارتكاب

---

(١) انظر: التوحيد، الماتريدي(ص:٣٧٤).

(٢) التفسير الوسيط، الواحدي(ج٤/٣٨٥)، والبغوي(ج٥/١٧٨)،وزاد المسير، ابن الجوزي(ج٤/٣٦٥)، والرازي(ج٣٠/٧١٤)، نظم الدرر، البقاعي(ج٨/٥٢٨).

(٣) انظر: التعرف، الكلاباذي(ص:٥٦)

أي جرم، وهذا سيؤدي إلى مفاسد عظيمة في الحياة بشكل عام، ولن يلتزم العباد بأداء ما عليهم من التكاليف الشرعية؛ لأنهم ضمنوا انقطاع العذاب، كما أن القول بانقطاع العذاب هو استدراك على الله تعالى بعد ورود نصوص الخلود في النار، وهو من أعظم الافتراء، والتزوير على الله تعالى.

ج. توهم أن النّار مخلوقة وغير مخلوقه:

لم يُلحق ابن عربي نفسه بمذهب القائلين بعدم خلقها، وكذلك لم يقل بوجودها، مبتدعًا نسقًا جديدًا، وقولاً فريدًا؛ ليقول أنها مخلوقة لكن غير مخلوقة، وعمومًا هي مسألة اختلفت فيها الطوائف من الناس، فمن قائل مخلوقة، ومن قائل غير مخلوقة، والصواب فيها أن الجنّة والنّار مخلوقتان، وقد دلت النصوص الشرعية، على أن الجنّة والنّار مخلوقتان، ونعيم الجنّة لا ينقطع عن أهلها أبدًا، وعذاب النّار لا ينقطع عن أهلها أبدًا، والقرآن شاهد أن الله تعالى خلق الجنّة والنّار قبل أن يخلق آدم عليه السلام، وخلق للجنّة أهلاً، وللنّار أهلاً، قبل أن يخرجهم إلى الدنيا، لا يختلف في هذا من شمله الإسلام، ودل على ذلك القرآن والسنة، فنعوذ بالله ممن يكذب بهذا.[(١)]

والبرهان على أنهما مخلوقتان؛ إخبار النبي ﷺ أنه رأى الجنة ليلة الإسراء؛ حيث رأى سدرة المنتهى في السماء السادسة، وفي هذا قال تعالى:﴿ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴾ [النجم: ١٤ - ١٥] فصح أن جنّة المأوى هي السماء السادسة التي يدخلها المؤمنون يوم القيامة، وقال تعالى: ﴿فَلَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْمَأْوَىٰ نُزُلًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [السجدة: ١٩][(٢)]، وقوله تعالى:﴿ جَنَّٰتِ عَدْنٍ ٱلَّتِى وَعَدَ ٱلرَّحْمَٰنُ عِبَادَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ وَعْدُهُۥ مَأْتِيًّا ﴾ [مريم: ٦١]، والمعنى أن الله تعالى وعد عباده المؤمنين المطيعين جنات عدن؛ ثم بيّن أن وعده مأتي، بمعنى أنهم يأتونه وينالون ما وعدوا به؛ لأنه جل وعلا لا يخلف الميعاد، وأشار لهذا المعنى في مواضع أخر، كقوله تعالى:﴿ لَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِّن فَوْقِهَا غُرَفٌ مَّبْنِيَّةٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ وَعْدَ ٱللَّهِ ۖ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ ٱلْمِيعَادَ ﴾ [الزمر: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَذَٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ ٱلْخُلْدِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۚ كَانَتْ لَهُمْ جَزَآءً وَمَصِيرًا ﴿١٥﴾ لَّهُمْ فِيهَا مَا يَشَآءُونَ خَٰلِدِينَ ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ وَعْدًا مَّسْـُٔولًا ﴾ [الفرقان: ١٥ - ١٦]؛[(٣)] فهذا التفصيل في الوصف للجنة؛ لدليل على وجودها، وانتظار أهلها.

---

(١) انظر: الشريعة، الآجرّي(ج٣/١٣٤٣)، والإبانة، ابن بطة(ج٢/٥٧٥)، والاعتقاد، البيهقي(ص:٢٠٥)، شرح الطحاوية، ابن أبي العز(ج٢/٦١٤).

(٢) انظر: الفصل، ابن حزم(ج٤/٦٨).

(٣) انظر: أضواء البيان، الشنقيطي(ج٣/٤٦٥).

ح. اعتقاد أن صفة الغضب الإلهي عين آلالام أهل النّار:

اعتقد ابن عربي أن صفة الغضب عين ألم أهل النار، وقيّد أن ذلك الغضب لا يكون إلا وقت دخول النّار ليس قبل، وجعل أهلها محلاً للغضب الذي هو عين الألم، وهذه ثلاث مغالطات، لكل واحدة منها رد مختلف:

المغالطة الأولى: الصفة لا تكون عين الموصوف؛ فالغضب الإلهي لا يكون عين الألم؛ فإن هذا مكابرة في المعقولات، وسفسطة في البدهيات، فالمعلوم بضرورة العقل، والحسّ أن الصفة غير الموصوف[1]، وعليه إذا كانت صفة الغضب هي عين الألم عند ابن عربي جاز تسميته تعالى بـ(المؤلم) وهذا غير صحيح.

المغالطة الثانية: الغضب صفة لله تعالى وصف بها نفسه إذا انتهكت حرماته، فغضبه تعالى مرتبط بانتهاك حرمته، وهذا لا يكون إلا في الدنيا، فتظهر آثارها في المغضوب عليهم، وليس كما قال ابن عربي وقت دخول المخلوقات النار[2].

المغالطة الثالثة: زعمه أن أهل النّار محل للغضب الذي هم عين الألم، فهذا يعني أن الصفة والموصوف واحد، معناه أن الوجود واحد، وهو مذهب وحدة الوجود والحلول والاتحاد، وقد مرّ نقضها.

خ. سؤال ابن عربي لله تعالى مشاهد من الغيب:

تصور ابن عربي أنه سأل الله تعالى ليطلعه على أحوال أهل النّار؛ فأطلعه عليهم، وعلى اختصامهم فيها؛ فوصف اختصامهم، مثل مناظرات أهل العلم، وهذا من أشد الكذب والافتراء على الله تعالى، ومثل هذه الأحوال لا تقع إلا للأنبياء والمرسلين، وابن عربي يرى نفسه في مصافهم بل أفضل منهم كما مرّ في مبحث النبوة والولاية، وحتى الأنبياء لم يسألوا الله تعالى كما يتجرأ ابن عربي علية بالقول بالسؤال؛ فقد سأل المشركون النبي محمد ﷺ، عن الكثير من الأمور في قول الله تعالى:﴿ وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴾ [الإسراء: ٩٠ – ٩٣]؛ فأنزل الله تعالى:﴿ أَمْ تُرِيدُونَ أَن

(١) انظر: جلاء العينين، الألوسي(ص:٣٣٧).

(٢) انظر: أضواء البيان، الشنقيطي(ج٤/٧٦).

تَسْـَٔلُوا۟ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۗ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [البقرة: ١٠٨]، والآية فيها نوع من التوبيخ؛ فكأنه يحذرهم مما سيحدث لهم إذا صنعوا مثل ما صنع قوم موسى عليه السلام قال تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ ثُمَّ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَٰلِكَ ۚ وَءَاتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا ﴾ [النساء: ١٥٣]، وقيل إن قريشا سألت محمدا ﷺ أن يجعل لهم الصفا ذهبا وفضة، فقال: نعم هو لكم كالمائدة لبني إسرائيل فأبوا ورجعوا(١)، وذلك لعلمهم بوعيد الله تعالى لقوم عيسى عليه السلام إذا كفروا بعد إنزال المائدة عليهم، قال تعالى: ﴿ قَالَ ٱللَّهُ إِنِّى مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ ۖ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّىٓ أُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا لَّآ أُعَذِّبُهُۥٓ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [المائدة: ١١٥] ؛ فالنبي ﷺ لم يسأل الله تعالى معجزات؛ بل إنه سبحانه لم يكلم أحدًا إلا وحيًا أو من وراء حجاب، ولم يجرؤ أنبياءه عليهم السلام سؤاله شيئًا من أمور الغيب التي تختص به سبحانه، فضلاً عن الأشياء التي طلبتها أقوامهم؛ ثم يأتي ابن عربي؛ ليسأل الله تعالى أن يمثل له من شأن النّار ما شاء، ويدّعي أنه يجيبه؛ فهذا من أقبح الكذب على الله تعالى، كما أن اختصام أهل النّار فيما بينهم هو من هول وشدة ما يجدون من العذاب؛ فتصويرة على أنه مناظرة بين أصحاب خلاف، ليوحي بحالة من الاطمئنان، والأمان من العذاب، وهو مخالف تمامًا لواقع أهل النّار في اختصامهم؛ الذي تمخض في النهاية عن تمني رجوعهم للدنيا ندمًا على ما كان منهم قال تعالى: ﴿ قَالُوا۟ وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ ﴿٩٦﴾ تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾ وَمَآ أَضَلَّنَآ إِلَّا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٩٩﴾ فَمَا لَنَا مِن شَٰفِعِينَ ﴿١٠٠﴾ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ ﴿١٠١﴾ فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٢﴾ ﴾ [الشعراء: ٩٦ – ١٠٢].

د. الدعوى أن لجهنم باب ثامن:

زعم ابن عربي أن لجهنم باب ثامن مغلق لا يفتح، وأنه يحجب عن رؤية الله تعالى، وأن على كل باب ملك له اسم عرفه؛ ثم نسيه ما عدا ملكًا اسمه (إسماعيل)؛ فهذا كلام ظاهر البطلان يردة ظاهر القرآن في قوله تعال: ﴿ لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَٰبٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ ﴾ [الحجر: ٤٤]، أي أطباق، طبق فوق طبق لكل باب، أي لكل طبقة منهم جزء مقسوم، أي حظ معلوم؛ ثم إن لكل طبقة اسم، وسكان معينين معلومين أيضًا(٢)، والمعلوم والمقسوم، هو ما لا يقبل الزيادة ولا يقبل النقص، لا سيما والمقسّم رب العالمين، فلا وجه لكلام ابن عربي في وجود باب ثامن

(١) انظر: مفاتيح الغيب، الرازي(ج٣/٦٤٤).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي(ج١٠/٣٠).

لجهنم، وليس هناك نصوص أخرى تخبر بباب ثامن، كما أنه لا يوجد أي نص يثبت أن هناك ملكًا من الملائكة اسمه اسماعيل.

ذ. مقصده من تقسيمه لأهل النار إلى مراتب:

قصد ابن عربي في تقسيم مراتب أهل النار، حسابات تقابل منازل فلكية عنده[(١)]، ليخرج في النهاية إلى موازنة بين الدرجات والأجور، ومنازل النّار وأنواع العذاب؛ فيجعل هذه الحسابات مرتبطة بهذه الأحداث؛ ثم يعيدها إلى القدرة الإلهية، وهذا مما اختص به؛ فقال:" فإذا ضربت الأربعة التي هي المراتب التي دخل عليهم منها إبليس في السبعة الأبواب؛ كان الخارج ثمانية وعشرين منزلا، وكذلك جعل الله المنازل التي قدرها الله للإنسان المفرد، وهو القمر وغيره من السيارة الخنس الكنس تسير فيها وتنزلها لإيجاد الكائنات..." [(٢)]، وأما مراتب أهل النّار؛ فهم على حسب ذنوبهم ينزلون في الدركات؛ فورد أن لها دركات تختلف باختلاف كفر أهلها في الدنيا؛ فالمنافقون في الدرك الأسفل منها كما قال ربنا تبارك وتعالى :﴿ **إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا** ﴾ [النساء: ١٤٥]، وأهون دركاتها ما ورد عنه ﷺ:" إِنَّ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا مَنْ لَهُ نَعْلانِ وَشِرَاكَانِ مِنْ نَارٍ، وفي رواية توضع في أخمص قدميه جمرتان يَغْلِي مِنْهُمَا دِمَاغُهُ كَمَا يَغْلِ الْمِرْجَلُ، أي القِدْر مَا يَرَى أَنَّ أَحَدًا أَشَدُّ مِنْهُ عَذَابًا وَإِنَّهُ لأَهْوَنُهُمْ عَذَابًا[(٣)]"، وقد جاء تعيينه في إحدى روايات مسلم بأنه أبو طالب عم النبي ﷺ خفف الله تعالى عليه لما كان له من دور في حماية الإسلام في بداياته.

مما سبق يتبيّن الخلل والانحراف الواضح عند ابن عربي في السمعيات، ولقد تم عرض نماذج منها خلال هذا المبحث؛ للتعرف على معتقده فيها؛ فتبيّن كيف يُعيدها إلى أصول عقيدته التي ابتدعها في بداية خلق الكون، وكيف جعل أساس وجود الروح الآباء العلوية، وأول المخلوقات الحقيقة المحمدية، أو الروح المحمدي، كما وخلط عقيدة المعاد والبرزخ وحقيقة خلق الإنس والجنّ؛ بوحدة الوجود، وكذلك سرده لتفاصيل وصف الجنّة، ووصف النّار بأوصاف مخالفة من نواحي شرعية، وعقلية، ولم يقتصر الأمر على اتباع ابن عربي لمذهب التصوف الذي ينتمي إليه، بل كان ينفرد بعقائد وأفكار جديدة عمن قبله من الصوفية، كعقيدة وحدة

---

(١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي(ج١/٤٥٦).

(٢) المرجع نفسه(ج١/٤٥٦).

(٣) [صحيح مسلم، مسلم، كتاب الإيمان/ باب أهون أهل النار عذابًا،١/١٩٦ : رقم الحديث٢١٣].

الوجود والانسان الكامل، وربما أضفى على بعض العقائد الصوفية تغييرًا، وتجديدًا، كعقيدة خلق الإنس والجنّ والجنّة والنّار.

الخاتمة

وتشمل على أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها الباحثة

أولاً: أهم النتائج التي توصلت إليها الباحثة:

١. مصطلح التصوف اكتنفه الغموض، والسّرية، ولتعدد طرقه لم يستقم له تعريف معين بقصد منهم، لستر ما ذهبوا إليه من مخالفات كثيرة غير شرعية في مذهبهم.

٢. الغموض والتداخل والاضطراب الذي احتواه كتاب الفتوحات، جعل للعلماء منه مواقف مختلفة ما بين مؤيد ومحذر من الاطلاع عليه ودراسته.

٣. سلك ابن عربي في الفتوحات المكية منهجية محدثة، انفرد بها عن غيره، مثل: نحت المصطلحات الخاصة، والجديدة التي لم يستخدمها أحدٌ قبله كمصطلح (الإنسان الكامل) (الآباء العلوية)،(الأمهات السفليات)،(الخيال)،(أحدية الفرد، وأحدية الكثرة)، و(إله المعتقدات)، وغيرها من المصطلحات.

٤. تفرد كتاب الفتوحات بالاتجاهات الغريبة، والموضوعات، والأفكار المحدثة التي لم يطرق فيها ذهن، مثل مذهبه في (النشأة الأخرى) المعاد، ورأيه في التناسخ البشري، وفي عذاب أهل النّار، وفي خلق الجنّة والنّار، وغيرها مما ورد في الفتوحات.

٥. تعمد ابن عربي، إخفاء عقيدته وتجنب التفصيل في معظمها، لاحتوائها على ما يعرضها للنقد لو أظهرها.

٦. يُعدّ كتاب الفتوحات المكية أضخم مرجع صوفي ألفه ابن عربي؛ وكل ما فيه منسوب له ثابت عنه خالصًا، بشهادة أكثر من مائتي عالم وباحث من المتأخرين.

٧. تأصيل ابن عربي للتوحيد، مبناه على مذهبه في وحدة الوجود، ولا يعتمد على تقسيمات تتعلق بذات الله تعالى، كالربوبية والألوهية والأسماء والصفات، بل انفرد بتقسيمات جديدة لا علاقة لها بالتوحيد.

٨. أكثر عقائد ابن عربي ظهورًا في كتاب الفتوحات المكية، عقيدة (وحدة الوجود)، ثم (الحقيقة المحمدية)، التي هي وجه آخر لـ(الإنسان الكامل).

٩. يتناقض ابن عربي مع نفسه في لإنكاره القول بالحلول والاتحاد في حين يقول به في بعض المواطن في كتابه الفتوحات المكية.

١٠. ترتبط فكرة (الإنسان الكامل) عند ابن عربي؛ ارتباطًا وثيقًا بعقائده الأخرى كعقيدة الحقيقة المحمدية، وعقيدة وحدة الوجود، وتنفرد بخصائص تميزها عن غيرها، كما أن لها معان ومرادفات أخرى عند المتصوفة القدماء كـ(السيد الكامل) و(العقل الكلي)، و(حقيقة الحقائق)، ويُعدّ ابن عربي هو أول من ابتدع مصطلح (الإنسان الكامل) في تاريخ المتصوفة، وهي عقيدة باطلة تساوي بين الله تعالى وبين الأنبياء والأولياء في الأسماء والصفات، وهذا يتناقض مع الثوابت الشرعية، كنفي المثل لله تعالى، واصطفاءه الأنبياء والمرسلين.

١١. إن المقصد الأسمى لابن عربي من بث أفكاره وعقائده في الفتوحات، هو إثبات المكانة، والسيادة للمنهج الصوفي، ليكون الصوفية أسياد الكون.

١٢. إن إثبات عقائد الفتوحات المكية الذي ابتدعها ابن عربي، قاضٍ بالشرك والكفر وتكذيب القرآن الكريم، وإبطال الحكمة من وجود المصائب والابتلاءات.

١٣. تؤدي فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي إلى الإقرار بالكثير من العقائد التي مبناها فلسفي مثل فكرة (قدم العالم) لوجود جوانب مشتركة بينهما كتزامن وجود الخالق والمخلوق في آن واحد.

١٤. استخدام ابن عربي لفظ(مرتبة) أمام كلمة (الألوهية)، وكلمة(العبودية)، ليتجنب الكلام عن الخالق والمخلوق، العابد والمعبود، فهو يراهما بمقتضى وحدة الوجود شيئًا واحدًا.

١٥. من المفاهيم الجديدة لابن عربي الذي يعبر به عن الولاية؛ مفهوم (النبوة العامة).

١٦. إقرار ابن عربي بكل العقائد في فتوحاته بأسمائها وهيئاتها؛ لكن ليس بمعناها؛ فيملأها بمعانيه ومضامينه على حسب عقائده التي ابتدعها.

١٧. يرد ابن عربي خلق جميع المخلوقات لمخلوقات مثلها، انعكس عليها تجليات الإله، ويسميها بتسميات مبتدعة كـ(العقل الفعال) و(النفس الكلية) و(الهباء).

١٨. يرى ابن عربي أن النشأة نشأتان، نشأة للأجسام الطبيعية المحسوسة، ونشأة للأرواح، وهو مقتضى مذهب وحدة الوجود؛ فكما وُجدت الأجسام أولاً، ثم مُنحت أرواحها، كذلك تبعث الأجسام منفردة عن الأرواح.

ثانيًا: أهم التوصيات:

من التوصيات المستفادة من البحث:

١. إجراء دراسة تحليلية عن فكرة (الإنسان الكامل) في كتاب فصوص الحكم لابن عربي.

٢. إجراء دراسة مقارنة بين عقائد ابن عربي في الفتوحات المكية، مثل: (عقيدة الإنسان الكامل) مع عقيدة (الحقيقة المحمدية)، أو عقيدة (وحدة الوجود) مع (عقيدة قدم العالم).

٣. البحث في توجهات الأسماء والحروف والأرقام ومدلولاتها عند ابن عربي، ومدى شرعية هذا العلم، وصحته، وأثره على المسلك الصوفي.

٤. عمل دراسة تحليلية تبين العوامل المشتركة بين عقيدة (وحدة الوجود)، وعقيدة (الحلول).

٥. إجراء دراسة تحليلية للمصادر الأجنبية للتصوف، وبيان أثرها على المسلك الصوفي.

٦. عمل دراسة مقارنة بين أنواع التوحيد عند السلف، وعند ابن عربي.

٧. عمل دراسة تحليلية في تأثير وحدة الوجود على عقيدة بدء الخلق والمعاد(النشأة الأخرى) عند ابن عربي.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**

الإبانة الكبرى لابن بطة، أبو عبد الله العُكْبَري المعروف بابن بَطَّة العكبري، تحقيق: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري الرياض، دار الراية للنشر والتوزيع،(د.ط)،(د.ت).

إبطال القول بوحدة الوجود ونقض نصوص بن عربي، للعلامة علي القاري، تحقيق: أبي عبد الله أحمد بن ابراهيم أبي العينيين،(د.م)، مكتبة دار ابن عباس،(د.ط)،(د.ت).

الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، آنا ماري شيمل، ترجمة: محمد السيد رضا، حامد قطب، ألماني، بغداد، منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٦م.

ابن الفارض والحب الإلهي، محمد مصطفى حلمي، مصر، دار المعارف، ط٢،(د.ت).

ابن عربي حياته ومذهبه، أسين بلاثيوس، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية،(د.ط)، ١٩٦٥م.

ابن عربي عقيدته وموقف علماء المسلمين منه من القرن السادس إلى القرن الثالث عشر، دغش بن شبيب العجمي، الكويت، مكتبة أهل الأثر، ط١، ١٤٣٢هـ –٢٠١١م.

ابن عربي ومولده لغة جديدة، سعاد الحكيمن بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيعن دندرة، ط١، ١٤١١هـ – ١٩٩١م.

آثار البلاد وأخبار العباد، زكريا بن محمد بن محمود القزويني بيروت، دار صادر،(د.ط)،(د.ت).

أثر الملل والنحل القديمة في بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام، الدكتور عبد القادر بن محمد عطا صوفي، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ط٣٦، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

الإحاطة في أخبار غرناطة، محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني اللوشي الأصل، الغرناطي الأندلسي، أبو عبد الله، الشهير بلسان الدين ابن الخطيب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤ هـ.

أخبار العلماء بأخيار الحكماء، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م.

إخوان الصفا درس- عرض- تحليل، عمر فروخ، بيروت، مكتبة منيمنة، ط٢، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م.

أديان العالم دراسة تحليلية ممتعة لأديان العالم الكبرى، تأليف البروفيسور هوستن سميث، تعريب وتقديم: سعد رستم، حلب، دار الجسور الثقافية، ط٣، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

الإسرا إلى المقام الاسرى أو كتاب المعراج، محي الدين بن عربي، تحقيق: سعاد الحكيم، بيروت، دندرة للطباعة والنشر،(د.ط)، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

الإسلام في مواجهة الغزو الفكري الإستشراقي والتبشيري، محمد حسن مهدي بخيت، الأردن، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١١م.

أسماء الله الحسنى عند الشيخ العارف محيي الدين ابن عربي، السيد صدر الدين الطاهري،(د.م)،(د.ن)،(د.ط)،(د.ت).

الأسماء والصفات للبيهقي، أحمد بن الحسين الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي، قدم له: فضيلة الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، جدة، المملكة العربية السعودية، مكتبة السوادي، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، بيروت، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥م.

أطلس الفرق والمذاهب، سامي بن عبد الله المغلوث، المملكة العربية السعودية، الرياض، مكتبة العبيكان،(د.ط)، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م.

أطلس تاريخ الأنبياء والرسل، سامي بن عبد الله المغلوث، السعودية الرياض، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، (د.م)، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م.

أعلام التصوف الإسلامي، أحمد أبو كف، القاهرة، مؤسسة دار التعاون للطبع والنشر، (د.ط)،(د.ت).

أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة، ونشر الكتاب بعنوان: *٢٠٠ سؤال وجواب في العقيدة الاسلامية*، حافظ الحكمي، تحقيق: حازم القاضي، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط٢، ١٤٢٢هـ.

الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، (د.م)، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢ م.

الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

ألف قولة وقولة في الفلسفة والصحة العقلية كما الحضارية، علي زيعور، (د.م)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع،٠د.ط)، ٢٠١٢م.

الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية، آمال بنت عبد العزيز العمرو، (د.م)،(د.ن)،(د.ط)،(د.ت).

إنباء الغمر بأبناء العمر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: حسن حبشي، مصر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي(د.ط)، ١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م.

الأنساب، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد، حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط١، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.

الانسان الكامل في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، (د.م)، وكالة المطبوعات، ط٢، ١٩٧٦م.

الإنسان الكامل في الفكر الصوفي عرض ونقد، إعداد: لطف الله بن عبد العظيم خوجة، (رسالة ماجستير غير منشورة)، دار الفضيلة، مصر، ط١، ١٤٣٠هـ -٢٠٠٩م.

الإنسان الكامل في الفكر الصوفي عرض ونقد، لطف الله بن عبد العظيم خوجة،(د.م)، دار الفضيلة الرياض، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، عبد الكريم الجيلاني، مصر، مكتبة محمد على صبيح وأولاده، مكتبة حجازي، (د.ط)،(د.ت).

الانسان الكامل، محي الدين ابن عربي، (د.م)،(د.ن)،(د.ط)،(د.ت).

باشورة النصوص في هتك أستار الفصوص في مناقشة محي الدين ابن عربي حول كتابه فصوص الحكم، عماد الدين الواسطي المعروف بابن شيخ الحزامين، تحقيق: عدنان أبو زيد،(د.م)، دار النوادر (د.ط)،(د.ت).

البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي،(د.م)، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، (د.ط)،(د.ت).

البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، بيروت، دار المعرفة،(د.ط)،(د.ت).

بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تقي الدين ابن تيمية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، مكتبة العلوم والحكم، ط٣، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، أحمد بن يحيى بن عميرة، أبو جعفر الضبي، القاهرة، دار الكاتب العربي، (د.ط) ١٩٦٧م.

بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان، صيدا، المكتبة العصرية،(د.ط)،(د.ت).

بهجة الأسرار ومعدن الأنوار في مناقب الباز الأشهب، علي بن يوسف الشطنوفي، تحقيق: جمال الدين فالح الكيلاني، فاس، المغرب، المنظمة المغربية للتربية والثقافة والعلوم ط٢،(د.ت).

البهجة السنية في أداب الطريقة العلية الخالدية النقشبندية، محمد عبد الله النقشبندي، تركيا، مكتبة الحقيقة،(د.ط)، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

البيهقي وموقفه من الإلهيات، أحمد بن عطية بن علي الغامدي،(رسالة دكتوراة غير منشورة)، كليه الشريعة والدراسات الاسلامية، جامعة الملك عبد العزيز، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط٢، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

تاج التراجم، أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطلُوبغا السودوني الجمالي الحنفي، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دمشق، دار القلم، ط١٤١٣،١هـ-١٩٩٢م.

تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي،(د.م)، دار الهداية،(د.ط)،(د.ت).

تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، شمس الدين الذهبي،(د. م)، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣ م.

تاريخ العرب الأدبي في الجاهلية وصدر الإسلام، البروفيسور رينولد نكلسن، ترجمة: صفاء خلوصي، بغداد، مطبعة المعارف، ط٢، ١٣٨٨هـ -١٩٦٩م.

تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ط٢، ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م.

تاريخ الفلسفة في الإسلام، الأستاذ- ت- ج- دي بور- (T–J–De–Boer)،(د.م)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،(د.ط)،(د.ت).

تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢ م.

تأويل النص القرآني عند ابن عربي من خلال تفسيره، موصدق خديجة السيد عومر،(رسالة دكتوراه غير منشورة)، جامعة وهران، الجزائر، ١٩٣٨هـ-٢٠١٧م.

تبسيط العقائد الإسلامية، حسن أيوب، بيروت، لبنان، دار الندوة الجديدة، ط٥، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

التجليات الإلهية، ابن عربي الحاتمي الطائي، تعليقات: ابن سودكين، ضبط: محمد عبد الكريم النمري، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

تحفة السالكين ودلائل الساهرين لمنهج المقربين، محمد المنير السّمنّودي، القاهرة، مصر المكتبة الثقافية الدينية، ط١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

تحقيق القول المنبي عن ترجمة ابن عربي، خالد ابن العربي مدرك،(رسالة ماجستير غير منشورة) جامعة أم القري، السعودية، ١٤٢٢هـ.

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردودة، أبو الريحان البيروني، بيروت، لبنان،عالم الكتب، ط٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

التدمرية؛ تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية تحقيق: محمد بن عودة السعوي، الرياض، مكتبة العبيكان ط٦، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

تذكرة الحفاظ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

تراثنا، يوسف زيدان، (د.م)، دار الأمين للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

تسفيه الغبي في تنزيه ابن عربي، إبراهيم بن محمد ابن إبراهيم الحلبي، تحقيق: أبو البراء على المدني، مصر، دار المعارج للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، زكي مبارك،(د.م)، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،(د.ط)، ٢٠١٢م.

التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الشعب للطباعة والنشر،(د.ط)،(د.ت).

التصوف عند الفرس، إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، دار المعارف،(د.ط)، (د.ت).

التصوف في الإسلام، عمر فروخ ، بيروت، مكتبة منيمنة، ط١، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م.

التصوف في تاريخ الفكر الإسلامي، برهان زريق،(د.م)،(د.ن)، ط١، ٢٠١٦م.

التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام، عبد الكريم الخطيب،(د.م)، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٨٠م.

التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر الكلاباذي، القاهرة، مكتبة الخانجي، (د.ط)،(د.ت).

التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

التعليقات على فصوص الحكم، أبو العلا عفيفي، لبنان، بيروت، دار الكتاب العربي،(د.ط)،(د.ت).

تفسير ابن عربي للقرآن حقيقته وخطره، محمد حسين الذهبي،(د.م)، دار المسلم،(د.ط)،(د.ت).

تفسير ابن عربي، ابن عربي، (د.م)،(د.ن)(د.ط)،(د.ت).

تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهيد بأبي حيان الأندلسي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية ، ط١، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

تفسير الفاتحة والبقرة، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٣ هـ.

تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (د.م)، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩ م.

تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، ط١، ١٣٦٥ هـ – ١٩٤٦ م.

تفسير عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق اليماني الصنعاني، دراسة وتحقيق: محمود محمد عبده، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، سنة ١٤١٩هـ.

تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، محمد أحمد لوح، مصر، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٢هـ–٢٠٠٢م.

تلبيس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي بيروت، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢١هـ– ٢٠٠١م.

تلخيص مقباس الهداية، المامقاني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جامعة الامام الصادق،(د.ن)،(د.ط)، ١٣٦٩هـ.

تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية ط١، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي، تصحيح ديد رينغ، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية،(د.ط)،١٤٣٠هـ –٢٠٠٩م.

التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين المَلَطي العسقلاني، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث،(د.ط)،(د.ت).

تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، القاهرة، مصر، دار المعارف، ط٦، (د.ت).

تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م.

التوحيد، محمد بن محمد، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: فتح الله خليف، الإسكندرية دار الجامعات المصرية،(د.ط)،(د.ت).

التيجانية، على بن محمد الدخيل الله السويلم،(د.م)، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط٣، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

جامع *البيان في تأويل القرآن*، محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر،(د.م)، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر،(د.م)، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

الجامع لأحكام القرآن المسمى تفسير القرطبي، أبو عبد الله القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

جغرافية *الدول الكبرى*، عبد الرحمن حميدة، دمشق، سورية، دار الفكر للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٤- ١٩٨٤م.

جغرافية *العراق والبلاد العربية*، أحمد عبد الباقي، عوني بكر صوفي، عبد الطلب الهاشمي، بغداد، مطبعة النجاح،ط١، ١٩٤٧م.

جلاء *العينين في محاكمة الأحمدين*، نعمان بن محمود الآلوسي،(د.م) مطبعة المدني،(د.ط) ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

جمهرة *اللغة*، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، بيروت، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٨٧م.

الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تقي الدين ابن تيمية، تحقيق: علي بن حسن، وعبد العزيز بن إبراهيم، وحمدان بن محمد، السعودية، دار العاصمة، ط٢، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.

الحبائك في أخبار الملائك، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، تحقيق: خادم السنة المطهرة أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م.

الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف، طه عبد الباقي سرور، جمهورية مصر العربية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،(د.ط)، ٢٠١٢م.

الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، مصطفى بدر، (د. م)، دار الفكر العربي، (د.ط)،(ط،ت).

حقائق *عن التصوف*، عبد القادر عيسى، سوريا، حلب، دار العرفان، ط١٦، ١٤٢٨هـ–٢٠٠٧م.

الحقيقة المحمدية أم الفلسفة الأفلوطينية، عائض بن سعد الدوسري، بيروت، عمان، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٢٨هـ–٢٠٠٧م.

حلية *الأولياء وطبقات الأصفياء*، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، بجوار محافظة مصر، السعادة للنشر، (د.ط)، ١٣٩٤هـ – ١٩٧٤م.

الحياة الروحية في الإسلام، محمد مصطفى حلمي، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، بيروت، دار الكتاب المصري واللبناني،(د.ط) ٢٠١١م.

خلاصة *الأثر في أعيان القرن الحادي* عشر، محمد أمين الحموي، الدمشقي، بيروت، دار صادر، (د.ط)،(د.ت).

الدر الثمين، محمد حمزة عطار، أحمد خلوف أديب،(د.م)،(د.ن)، ط٢، ١٤٣٦هـ – ٢٠١٥م.

درء *تعارض العقل والنقل*، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد ابن تيمية، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، ١٤١١ هـ – ١٩٩١ م.

دراسات في التصوف، إحسان إلهي ظهير الباكستاني،(د.م)، دار الإمام المجدد، ط١، ١٤٢٦هـ– ٢٠٠٥م.

دراسات في الديانات الهندية، محمد ضياء الرحمن الأعظمي، المدينة المنورة، مجلة الجامعة الإسلامية،(د.ط)،(د.ت).

دستور العلماء المسمى جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، عرّب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية ، ط١، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق حسن السقاف، (د.م)، دار الإمام النووي،(د.ط)،(د.ت).

دولة الإسلام في الأندلس، محمد عبد الله عنان، القاهرة، مكتبة الخانجي، (د.ط)،١٤١٧هـ–١٩٩٧م،.

ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد، محمد بن أحمد بن علي، تقي الدين، أبو الطيب المكي الحسني الفاسي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١،١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

الرد على القائلين بوحدة الوجود، علي سلطان القاري، تحقيق: على رضا بن عبد اله بن على رضا، دمشق، دار المأمون للتراث، ط١، ١٤١٥هـ– ١٩٩٥م.

الرسالة القشيرية في علم التصوف، أبو القاسم عبد الكريم، تحقيق: معروف زريق، بيروت، المكتبة العصرية ، ط١، ١٤٢١هـ–٢٠٠١م.

الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله، ومطبوع ضمن الفتوى الحموية الكبرى، تقي الدين أبو العباس ابن تيمية، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة، القاهرة، مصر، مطبعة المدني، ط٦،(د.ت).

الرسالة الوجودية في معنى قوله ﷺ من عرف نفسه فقد عرف ربه، محيي الدين بن عربي الحاتمي، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥هـ–٢٠٠٤م.

الرسائل الإلهية، محيي الدين بن عربي، تحقيق: قاسم محمد عباس،(د.م)، المدى، ط١،٢٠٠٧م.

رسائل وفتاوى في ذم ابن عربي، جمع وتحقيق: موسى بن سليمان الدوش، المدينة المنورة، ط١، ١٤١٠م.

الرقم سبعة في المعتقدات والآداب والفنون، الشيخ بلعيد محاسن، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية،(د.ط)،(د.ت).

الرقم سبعة في حضارة بلاد الرافدين، حكمت بشير الأسود، دمشق، اتحاد الكتاب العرب(د.ط) ٢٠٠٧م.

الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، بيروت، دار الكتب العلمية،(د.ط)،(د.ت).

الروض المعطار في خبر الأقطار، محمد بن عبد الله الحِميرى، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، مطابع دار السراج، ط٢، ١٩٨٠م.

زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج بن محمد الجوزي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٢٢ هـ.

سنن ابن ماجه، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقين،(د.م)، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي،(د.ط)،(د.ت).

سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ ٤، ٥)، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢ ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.

سير أعلام النبلاء- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، القاهرة، دار الحديث،(د.ط)، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبو الفلاح، دمشق، بيروت، دار ابن كثير، ط١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

شرح الجامي على فصوص الحكم للشيخ محيي الدين بن عربي، الملا عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الملقب بنور الدين، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١٤٢٥،١هـ-٢٠٠٤م.

شرح العقيدة السفارينية، الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، الرياض، دار الوطن للنشر، ط١، ١٤٢٦ هـ.

شرح العقيدة الطحاوية، عبد الرحمن بن ناصر البراك، إعداد: عبد الرحمن بن صالح السديس، (د.م) دار التدمرية، ط٢، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

شرح العقيدة الطحاوية، محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي الأذرعي الصالحي الدمشقي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد الله بن المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١٠، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، جمع وتأليف محمود محمود الغراب،(د.م)، الناشر مطبعة نضر،ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي الجيلي، يوسف زيدان، القاهرة، دار الأمين للنشر والطباعة، ط١٤١٩،١هـ ١٩٩٩م.

الشريعة، أبو بكر الآجُرِّيُّ البغدادي، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، الرياض، السعودية، دار الوطن، ط٢، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م.

شطحات الصوفية، عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، (د.ط)،(د.ت).

شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميرى اليمني، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري، ومطهر بن علي الإرياني، ويوسف محمد عبد الله، بيروت، لبنان، دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، عبد الحفيظ فرغلي علي القرني، مصر، دار النشر الهيئة المصرية العامة للكتاب،(د.ط)،(د.ت).

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

صحيح *ابن حبان بترتيب ابن بلبان*، محمد بن حبان، أبو حاتم، الدارمي، البُستي- تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٤ هـ- ١٩٩٣م.

صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة، علوي بن عبد القادر السَّقَّاف، (د.م)، الدرر السنية ، دار الهجرة، ط٣ ، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦ م.

الصفدية، تقي الدين ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مصر، مكتبة ابن تيمية، ط٢، ١٤٠٦هـ.

الصلة بين التصوف والتشيع، كامل مصطفى الشيبي، مصر، مطبعة الزهراء، ودار المعارف بمصر، ط١٣٨٢،٢هـ، ١٩٦٣م.

الصلوات الأكبرية الفيضية، ابن عربي الحاتمي،(د.م)،(د.ن)،(د.ط)،(د.ت).

الصوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد، محمد بن علي الشوكاني، صنعاء، اليمن دار الهجرة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، محمد بن أبي ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار العاصمة، ط١، ١٤٠٨هـ.

الصوفية بين الدين والفلسفة، عبد الرحمن بن محمود نموس، الاسكندرية، دار القدس، ودار الايمان للطبع والنشر،ط١، ٢٠٠٨م.

الصوفية في نظر الإسلام، دراسة وتحليل، سميح عاطف الزين، لبنان، مصر، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، ط٣، – ١٤٠٥هـ–١٩٨٥م.

الصوفية معتقدًا ومسلكًا، صابر طعيمة، (د.م)، مكتبة المعارف، ط٢، ١٤٠٦هـ– ١٩٨٥م.

الصوفية نشأتها وتطورها، محمد العبدة، وطارق عبد الحليم،(د.م)، شبكة الدفاع عن السنة، ط٤، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١م.

الصوفية والتصوف في القرنين الثاني والثالث الهجريين وموقف الفقهاء الأربعة منه إعداد: أبو الخير تراسون، (رسالة دكتوراة غير منشورة) جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣هـ–٢٠٢٠م.

الصوفية والفقراء، ابن تيمية، تقديم: محمد غازي، القاهرة، دار المدني للطباعة والنشر،(د.ط)،(د.ت).

الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة،(د.ط)،(د.ت).

طبقات الأولياء، ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط٢، ١٤١٥ هـ – ١٩٩٤ م.

طبقات الحنابلة، أبو الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد، تحقيق: محمد حامد الفقي بيروت، دار المعرفة،(د.ط)،(د.ت).

طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، تحقيق: محمود محمد الطناجي، عبد الفتاح محمد الحلو (د.م)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ.

الطبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، تحقيق: أحمد الشرباصي،(د.م)، (د.ن)، ط٢، ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨م.

طبقات الفقهاء الشافعيين، ابن كثير الدمشقي، تحقيق أنور الباز، (د.م)، دار الوفاء، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

الطبقات الكبرى المسمى لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية، الإمام عبد الوهاب الشعراني، القاهرة، مكتبة الثقافية الدينية، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

طبقات المفسرين العشرين، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، المحقق: علي محمد عمرن القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٣٩٦هـ.

الطريقة النقشبندية بين ماضيها وحاضرها، فريد الدين آيدن، تاريخ الاطلاع: ١٥/٠٦/٢٠٢٢م. الرابط: http://www.ikraislam.com، ٢٠٢١م.

العرش، شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، تحقيق: محمد بن خليفة بن علي التميمي، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط٢، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

العظمة، أبو محمد عبد الله المعروف بأبِي الشيخ الأصبهاني، تحقيق: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، الرياض، دار العاصمة، ط١، ١٤٠٨هـ.

العقائد الإسلامية، سيد سابق، بيروت، دار الكتاب العربي،(د.ط)،(د.ت).

العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تقي الدين محمد بن أحمد الحسني الفاسي المكي، تحقيق: محمود محمد الطناجي،(د.م)، مؤسسة الرسالة،(د.ط)،(د.ت).

عقيدة ابن عربي وحياته وما قاله المؤرخون والعلماء فيه، تقي الدين الفاسي، ضبط نصه على حسن على عبد الحميد، المملكة العربية السعودية، مكتبة ابن الجوزي، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، أحمد بن عبد العزيز القصير، السعودية، الرياض، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

عقيدة محمد بن عبد الوهاب السلفية وأثرها في العالم الإسلامي، صالح بن عبد الله العبود، المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط٢، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

العقيدة والشريعة في الإسلام ، *تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية*، القاهرة، دار الكاتب المصري،ط١، ١٩٤٦م.

العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، صالح بن مهدي المقبلي، مصر،(د.ن)، ط١، ١٣٢٨م.

العماديات، مجموع فيه رسائل الإمام عماد الدين الواسطي المعروف بشيخ الحزامية، اعتنى بها محمد بن عبد الله أحمد، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية،(د.ط)،(د.ت).

عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، محيي الدين بن عربي الحاتمي الأندلسي،(د.م)،(د.ن)،(د.ط)،(د.ت).

عنوان الدّراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السَّابعة ببجايَة، أحمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد، أبو العباس الغِبْرِيني، حققه وعلق عليه: عادل نويهض، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٧٩ م.

عوارف المعارف، الامام العارف شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي، تحقيق: عبد الحليم محمود ، و محمود بن الشريف، القاهرة، دار المعارف،(د.ط)، (د.ت).

العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي، تحقيق: محب الدين الخطيب، ومحمود مهدي الاستانبولي، لبنان، دار الجيل، ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

العين والأثر في عقائد أهل الأثر، عبد الباقي البعلي الأزهري الدمشقيّ، تقيّ الدين، ابن فَقِيه فُصَّة، تحقيق: عصام رواس قلعجي، (د.م)، دار المأمون للتراث، ط١، ١٤٠٧هـ.

غاية الأماني في الرد على النبهاني، أبو المعالي محمود شكري الألوسي، تحقيق: أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي، الرياض، المملكة العربية السعودية، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

غاية المرام في علم الكلام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي الآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،(د.ط)،(د.ت).

الغنوصية في الإسلام، هاينس هالم، ترجمة: رائد الباش، وسالمة صالح،(د. م)، مكتبة التنوير، منشورات الجمل، ط٢، ٢٠١٠م.

فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين، علاء الدين أبي عبد الله محمد بن محمد البخاري الحنفي، تحقيق الطالب: محمود بن إبراهيم العوضي،(رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة أم القري، مكة، ١٤١٤هـ.

الفتاوى الحديثية،(د.ط)،(د.ت)*.ية*، أحمد شهاب الدين ابن حجر الهيثمي المكي، بيروت، لبنان، دار المعرفة بيروت،(د.ط)،(د.ت).

فتح الغفار الجامع لأحكام سنة نبينا المختار، الحسن بن أحمد الصنعاني، تحقيق: مجموعة بإشراف الشيخ علي العمران،(د.م)، دار عالم الفوائد، ط١ ، ١٤٢٧ هـ.

فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة، مصر، مطبعة السنة المحمدية، ط٧، ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م.

الفتوحات المكية، أبو بكر محي الدين محمد بن علي بن محمد بن احمد بن عبد الله المعروف بابن عربي، ضبط وتحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية ، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، على عبد الفتاح المغربي، (د.م)، مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، غالب بن علي عواجي، جدة، المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتسويق، ط٤، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

الفصل في الملل والأهواء والنحل، بن حزم الأندلسي الظاهري، القاهرة، مكتبة الخانجي،(د.ط)،(د.ت).

فصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي، شرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني، القاهرة، دار آفاق للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٦م.

فضائح الصوفية، عبد الرحمن بن عبد الخالق اليوسف، الكويت، مكتبة ابن تيمية، ط١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي،(د.م)، مكتبة وهبه، ط١٠، ١٣٨٣هـ-١٩٦٤م.

الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري، كامل مصطفى الشيبي، بغداد، مكتبة النهضة، ط١، (د.ت).

الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، عبد الرحمن بن عبد الخالق اليوسف، الكويت، مكتبة ابن تيمية، ط٣، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

الفكر العربي ومركزه في التاريخ، دي لاسي أوليري، تعليق: اسماعيل البيطار، بيروت، دار الكتاب اللبناني،(د.ط)،(د.ت).

الفكر المصري في العصر المسيحي، رأفت عبد الحميد، (د.م)، دار قباء، مكتبة المهتدين الإسلامية،(د.ط)،(د.ت).

الفكر والثقافة المعاصرة في شمال أفريقي، أنور الجندي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر،(د.ط)، ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م.

فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والعربية، مصطفى حسن النشار، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط٢،(د.ت).

الفكوك في أسرار مستندات حكم *الفصوص*، صدر الدين القونوي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٣٤هـ-٢٠١٢م.

الفلسفة في الهند، على زيعور، (د.م)، مؤسسة عز الدين، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

الفهرست، ابن النديم، مصر، المكتبة الرحمانية،(د.ط)،(د.ت).

فوات الوفيات، محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر الملقب بصلاح الدين، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر،(د.ط)،١٩٧٣م.

الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني، بيروت، لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية، (د.ط)،(د.ت).

في الأدب الأندلسي، جودت الركابي، مصر، دار المعارف، ط٢، (د.ت).

في التصوف الإسلامي وتاريخه، رينولد نيكولسون، ترجمة: أبو العلا عفيفي،(د.م)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،(د.ط)، ١٣٦٦هـ -١٩٤٧م.

القائد إلى تصحيح العقائد وهو القسم الرابع من كتاب " التنكيل بما تأنيب الكوثري من الأباطيل"، عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي العتمي اليماني، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

قصةالحضارة، ول وايريل ديورانت، تقديم: محي الدين صابر، ترجمة: زكي نجيب محمود، بيروت، تونس، (د.ن)،(د.ط)،(د.ت).

قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، كمال الدين أبي البركات المبارك بن الشعار الموصلي، تحقيق كامل الجبوري، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م.

قلائد الجواهر في مناقب تاج الأولياء ومعدن الأصفياء وسلطان الأولياء، محي الدين عبد القادر الجيلاني، للعلامة الشيخ محمد بن يحيى التادفي، تحقيق: أحمد المزيدي، مصر، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، (د.ط)،(د.ت).

القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ط٣، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد، عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، الدمام، المملكة العربية السعودية، دار ابن القيم، القاهرة، مصر دار ابن عفان، ط٣، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

القول المفيد على كتاب التوحيد، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ط٢، محرم ١٤٢٤هـ.

الكامل في التاريخ، أبو الحسن ابن الأثير، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي،ط١، ١٤١٧هـ ،١٩٩٧م.

الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن التلمساني الشافعي المعروف الشعراوي، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ،١٩٩٨م.

كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، (د.م)، دار ومكتبة الهلال،(د.ط)،(د.ت).

الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد ط١، ١٤٠٩هـ.

كتاب المقفى الكبير، تقى الدين المقريزي، تحقيق: محمد اليعلاوي،(د.م)، دار الغرب الإسلامي، ط٤، ١٩٠٧هـ–١٩٨٧ م.

كتاب المواهب السرمدية في مناقب النقشبندية، الشيخ محمد امين الكردي الإربلي الشافعي، مصر، مطبعة السعادة، ط١، ١٣٣٩هـ.

كتاب عيون الأبناء في طبقات الأطباء، موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم المعروف بابن أبي أصيجة، تحقيق عامر النجار، مصر، دار المعارف، ط١، ١٩٩٦م.

كرامات الأولياء، الالكائي أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، السعودية، دار طيبة، ط٨، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م.

كشاف اصطلاحات الفنون، محمد على التهانوي، لبنان، مكتبة لبنان،(د.ط)،(د.ت).

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة، بغداد، مكتبة المثنى، (د.ط)،١٩٤١م.

كشف *المحجوب*، الهجويري، دراسة وترجمة: سعاد عبد الهادي قنديل، مصر، المجلس العلى للشؤون الإسلامية،(د.ط) ١٣٩٤هـ– ١٩٧٤م.

الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، محمود عبد الرؤوف القاسم، بيروت، لبنان، دار الصحابة، ط١، ١٤٠٨هـ –١٩٨٧م.

الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصرين بيروت، مؤسسة الرسالة، (د.ت).

كنوز *الفتوحات المكية*، استشفها مجموعة من أهل العلم من الفتوحات المكية، بيروت، لبنان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،(د.ط)، ١٤٣٩هـ – ٢٠١٨م.

الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: محمد أديب الجاور، بيروت، دار صادر، (د.ط)،(د.ت).

الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، نجم الدين محمد بن محمد الغزي، تحقيق: خليل المنصور، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م.

كيد *الشيطان لنفسه قبل خلق آدم عليه السلام*، تصنيف العلامة ابن الجوزي، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ط١، ١٤٢٠هـ– ١٩٩٩م.

اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوط، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية ط١، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٦م.

اللباب في تهذيب الأنساب، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير، بيروت، دار صادر،(د.ط)،(د.ت).

لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، بيروت، دار صادر، ط٣، ١٤١٤ هـ.

لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة، (د.م)، دار البشائر الإسلامية، ط١، ٢٠٠٢ م.

لمعة الاعتقاد، أبو محمد موفق الدين محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط٢، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي، دمشق، مؤسسة الخافقين ومكتبتها ط٢، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

المبيّن في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، سيف الدين الآمدي، تحقيق: حسن محمود الشافعي(د.م)، مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

مجموع *الفتاوى*، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (د.ط)، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

مجموعة الرسائل والمسائل، تقي الدين بن تيمية، علق عليه: السيد محمد رشيد رضا، (د.م)، لجنة التراث العربي(د.ط)،(د.ت).

محاضرة الأبرار ومسامرة الاخيار في الأبيات والنوادر والأخبار، محيي الدين بن عربي، (د.م)، دار اليقظة العربية،(د.ط)، ١٣٨٨- ١٩٦٨م.

محبة الرسول بين الاتباع والابتداع، عبد الرءوف محمد عثمان، الرياض، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد إدارة الطبع والترجمة، ط٢، ١٤١٤هـ.

محيي الدين ابن عربي وآراءه الفقهية في الفتوحات المكية، دراسة مقارنة، إعداد نادر جميل جمعة، (د.م)، دار الكتب العلمية، (د.ط)،٢٠٢٠م.

محيي الدين بن عربي، طه عبد الباقي سرور، مصر، مكتبة الخانجي،(د.ط)،(د.ت).

مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، بيروت، دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م.

مدخل الى التصوف الإسلامي، أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط٣، (د.ت).

مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، مصطفى النشار، القاهرة، دار المعارف، ط١، ١٩٩٥م.

مدرسة الكذابين في رواية التاريخ الإسلام وتدوينه، الدكتور خالد كبير علال، القاهرة، دار البلاغ، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، عبد المؤمن بن عبد الحق، ابن شمائل القطيعي البغدادي، الحنبلي، صفيّ الدين، بيروت، دار الجيل، ط١، ١٤١٢ هـ.

المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري المعروف بابن البيع، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١ هـ- ١٩٩٠م.

المستشرقون، نجيب العقيقي، مصر، دار المعارف، ط٣، ١٩٦٤م.

مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (د.م)، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

مسند الدارمي المعروف بـ سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي، المملكة العربية السعودية، دار المغني للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٢ هـ - ٢٠٠٠ م.

المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي،(د.ط)،(د.ت).

مشكلة الصراع بين الدين والفلسفة من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجة زادة، رضا سعادة، بيروت، دار الفكر اللبناني،(د.ط)،(د.ت).

المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضًا ونقدًا، صادق سليم صادق،(رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، بيروت، المكتبة العلمية،(د.ط)،(د.ت).

مصرع *التصوف أو تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي*، برهان الدين البقاعي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، مكة المكرمة، ناشر عباس أحمد الباز، (د.ط)،(د.ت).

مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية، أبو عبد العزيز إدريس محمود إدريس، السعودية، الرياض، مكتبة الرشد، شركة الرياض للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٦هـ– ٢٠٠٠م.

المعاد الجسماني، شاكر الساعدي، (د.م)، (د. ن)،(د.ط)، ١٤٢٦هـ .

معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، حافظ بن أحمد بن علي الحكمي، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، الدمام، السعودية، دار ابن القيم، ط١، ١٤١٠ هـ – ١٩٩٠ م.

معالم التنزيل في تفسير القرآن المسمى تفسير البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، المحقق: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٠ هـ.

المعجب في تلخيص أخبار المغرب، عبد الواحد بن علي التميمي المراكشي، تحقيق: الدكتور صلاح الدين الهواري المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٦م.

معجم *اصطلاحات الصوفية*، عبد الرزاق القاشاني، تحقيق: عبد العال شاهين، (د.م)، دار المنار، ط١، ١٤١٣هـ،١٩٩٢م.

معجم *الأدباء المسمى إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب*، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٣ م.

معجم *البلدان*، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، بيروت، دار صادر، ط٢، ١٩٩٥ م.

المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، سعاد الحكيم، بيروت، لبنان، دندرة للطباعة والنشر، ط١، ١٤٠١هـ–١٩٨١م.

معجم *الفلاسفة*، جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ط٣،(د.ت).

المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ط٢، (د.ت).

معجم *اللغة العربية المعاصرة*، أحمد مختار عبد الحميد عمر بمساعدة فريق عمل،(د.م)، عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م.

معجم *المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ*، بكر بن عبد الله أبو زيد بن محمد بن عبد الله بن بكر بن عثمان بن يحيى بن غيهب بن محمد، الرياض، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط٣، ١٤١٧ هـ –١٩٩٦ م.

معجم *المؤلفين*، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي، بيروت، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي،(د.ط)،(د.ت).

المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، وأحمد الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد النجار، (د.م)، دار الدعوة،(د.ط)،(د.ت).

معجم *مقاييس اللغة*، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر،(د.ط)، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.

معراج التشوف إلى حقائق التصوف، عبد الله احمد بن عجيبة، تحقيق: عبد المجيد خيّالي، الدار البيضاء، مركز التراث الثقافي المغربي،(د.ط)،(د.ت).

معيار العلم في المنطق، أبو حامد الغزالي، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢،(د.ت).

المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، أبو الفضل زين الدين العراقي، لبنان، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م.

مفاتيح الغيب المسمى التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن الملقب بفخر الدين الرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠ هـ.

المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق، بيروت، دار القلم، الدار الشامية، ط١، ١٤١٢ هـ.

مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، ناجم مولاي، *مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية،ا* ،(٧)، ٢٠١٢م.

مفهوم نظرية الأحوال، ثائر خضير، العراق، *مجلة كلية العلوم الاسلامية، مجلد٢٠١٦*،(٤٥) عدد ١–٢٤، ٣١–٣–٢٠١٦م.

مقاربات وبحوث التصوف المقارن، محمد الكحلاوي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٨م.

الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، أبو العلا عفيفي، بيروت، لبنان، منشورات الجمل، ط١، (د.ت).

الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني،(د.م)، مؤسسة الحلبي، (د.ط)،(د.ت).

من عبر التاريخ في الكيد للإسلام، محمد بن زاهد الكوثري، خلف الجامع الزهر، المكتبة الازهرية للتراث،(د.ط)،(د.ت).

منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، حمزة محمد قاسم، (د.م)، مكتبة دار البيان ومكتبة المؤيد، (د.ط)، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، أبو الفرج بن الجوزي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية،(د.ط)،١٤١٢هـ- ١٩٩٢ م.

مورد *اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة*، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين، تحقيق: نبيل محمد عبد العزيز أحمد، القاهرة، دار الكتب المصرية،(د.ط)،(د.ت).

الموسوعة الصوفية، الحسيني الحسيني معدي،،(د.م)، (د.ن)،(د.ط)،(د.ت).

موسوعة *الفلسفة*، عبد الرحمن بدوي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،(د.ط)،(د.ت).

الموسوعة الفلسفية العربية، معين زيادة، (د.م)، معهد الانماء العربي،ط١، ١٩٨٦م

موسوعة *المستشرقين*، عبد الرحمن بدوي، بيروت- لبنان، دار العلم للملايين،(د.ط)، ١٩٩٣م.

موسوعة *المفاهيم الأكبرية من خلال مقدمة الفتوحات المكية*، محمد الصالح الضاوي،(د.م)، دار الكتب العلمية،(د.ط)، ٢٠١٦م.

الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف: مانع بن حمّاد الجهني، الرياض، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط٤ ،١٤٢٠هـ.

موسوعة *اليهود واليهودية والصهيونية*، عبد الوهاب محمد المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط١؛ ١٩٩٩م.

الموضوعات، جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة، الناشر: محمد عبد المحسن صاحب المكتبة السلفية، ط١، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.

موقف ابن تيمية من التصوف والصوفية ومنهجه في الحكم عليهم، غنيم غنيم عبد العظيم، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم،(د.ط)،(د.ت).

مؤلفات ابن عربي تاريخها وتصنيفها، عثمان يحيى، ترجمة عن الفرنسية أحمد محمد الطيب، (د.م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب،(د.ط)، ٢٠٠١م.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط١، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م.

النبوات، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، الرياض، المملكة العربية السعودية، أضواء السلف، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين، مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، (د.ط)،(د.ت).

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، القاهرة، دار المعارف، ط٩،(د.ت).

نظرات استشراقية في الإسلام، محمد غلاّب،(د.م)، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، وزارة الثقافة،(د.ط)،(د.ت).

نظريات الإسلاميين في الكلمة، أبي العلا عفيفي،(د.م)،(د.ن)،(د.ط)،(د.ت).

نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر بن أبي بكر البقاعي، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي،(د.ط)،(د.ت).

نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، (د.ط)، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م

النفحات الإلهية، صدر الدين محمد بن اسحق القونوي، صححة وقدم له: محمد خواجوي،(د.م)،(د.ن)،(د.ط)،(د.ت).

نفحات الأنس من حضرات القدس، أبو البركات عبد الرحمن الجامي، الأزهر الشريف،(د.ط)،(د.ت).

نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، بيروت، دار الكتاب اللبنانين، ط٢، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

نهر الذهب في تاريخ حلب، كامل بن حسين بن محمد بن مصطفى البابي الحلبي، الشهير بالغزي، حلب، دار القلم، ط٢، ١٤١٩ هـ.

هذه هي الصوفية، عبد الرحمن الوكيل، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط٤، ١٩٨٤م.

هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب،(د.ط)، ٢٠٠٢م.

الواسطة بين الحق والخلق، ابن تيمية، تقديم: محمد بن جميل زينو، تمهيد: محمود مهدي استانبولي(د.م)،(د.ن)،(د.ط)،(د.ت).

الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى بيروت، دار إحياء التراث،(د.ط) ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

الوجه الآخر للصوفية حتى لا تنخدع، أبو حمزة بن سيرين محمد بن السيد الميناوي، الرياض، جدة، دار المؤيد للنشر، ط١، ١٤٢٦هـ.

الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، النيسابوري، الشافعي، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، والدكتور أحمد محمد صيرة، والدكتور أحمد عبد الغني الجمل، والدكتور عبد الرحمن عويس، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي، بيروت، دار صادر،(د.ط)،(د.ت).

الولاية والنبوة في الفكر الصوفي- عمر لطفي النجار،(د.م)،(د.ن)،(د.ط)،(د.ت).